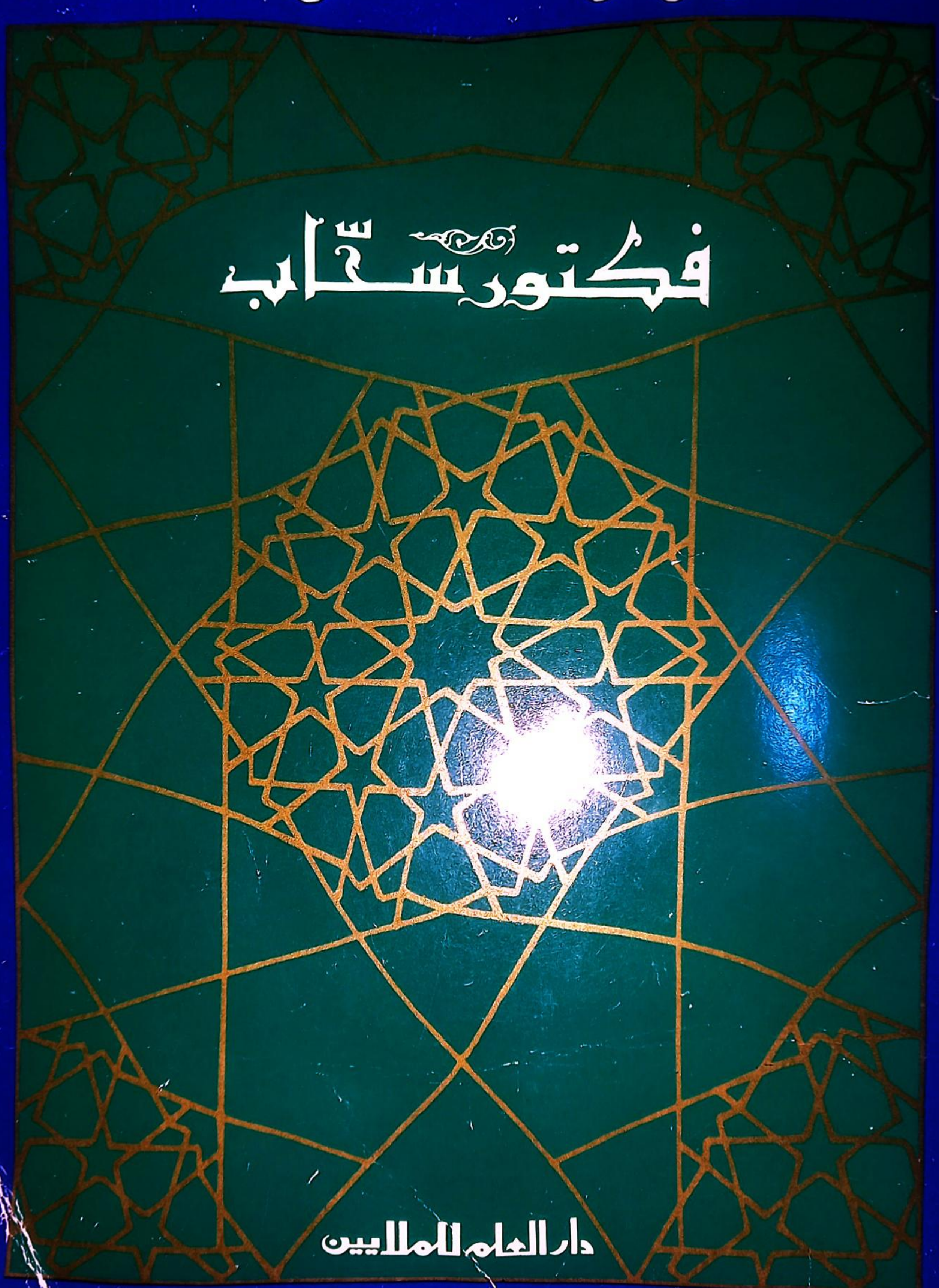
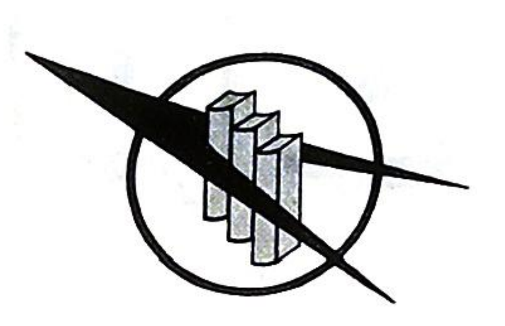
ضرورة التراث



ضرورة التراث

دار العلم للملايين
مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر
شارع مار الياس - خلف ثكنة الحلو
ص.ب ١٠٨٥ - تلفون : ٣٠٤٤٤٥ - ٨١٦٦٣٩
برقياً : ملايين - تلكس : ٢٣١٦٦ ملايين
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
أيار (مايو) ١٩٨٤

فكتور سحّاب

ضرورة التراث

دار العلم للملايين
ص.ب : ١٠٨٥ - بيروت
تلكس : ٢٣١٦٦ - لبنان

الإهداء

إلى الدكـتور إحسان عبّاس

مقدمة

هذا الكتاب كتابان

في البدء وُضع هذا الكتاب، على صغره، ليكون كتابين: كتاباً أول عنوانه «ضرورة التراث»، وكتاباً ثانياً عنوانه «وَحدة المجتمع في الإسلام».

وارتأت دار العلم للملايين، أن محتوى الكتابين متقارب في وجهةِ البحث، حتى يصح جمعهما في مجلّد. وحضّها على هذا الأمر أن حجم الكتابين يحتمل فكرة الدمج.

الكتاب الأول، وتجده في النصف الأول من هذا المجلد، يتناول بالنقد أسلوب نظرنا إلى تراثنا، وتفسيرنا للهزيمة التي ألحقها بنا الغرب، وإلقاءنا التبعات بالهزيمة على هذا التراث، بدلاً من إلقائها على أسباب الهزيمة الحق. ويعتمد الكتاب التفسير الخلدوني في فهم هذه الأسباب. وبعد تبرئة التراث من تبعات الهزيمة يحاول الكتاب أن يقيس حاجتنا إلى هذا التراث - البريء من الهزيمة - في قضايانا الكبرى: حاجتنا إلى التراث في الوحدة العربية، وحاجتنا إليه في الاستقلال عن الغرب، وفي إقامة علاقة سليمة بين القيادة والجمهور في الوطن العربي. ويخلص الكتاب الأول إلى أن التراث ضروري على الأقل في قضايانا الثلاث الآنف ذكرها.

أما الكتاب الثاني فهو نموذج لأسلوب النظر في مسائلنا استناداً إلى تراثنا السياسي والتاريخي وإلى تجاربنا السالفة، بدلاً من الأسلوب المعهود الذي يعتمده أولئك المفكرون الذين ينشؤون على التراث الغربي، فلا يرون مسائلنا إلا من تاريخ أوروبة، ولا يرتؤون حلولاً لها، إلا الحلول الأوروبية.

وفي الكتاب الثاني دراسة «أنتروبولوجية» تتناول الدول الزراعية الأولى في وادي النيل ووادي الرافدين، وتسعى إلى تفسير الأسباب التي جعلت هذه الدول تقوم على الدين حُكْماً. ويبيّن الكتاب الثاني سبب استناد المجتمعات البدوية إلى رباط العصبية القبلية، فيما استندت المجتمعات الزراعية إلى رباط الدين في تكوين نظامها الاجتماعي. ويبدي رأياً في هذا السياق، حول إقبال يثرب الزراعية على الإسلام، بأيسر مما أقبلت المجتمعات القبلية، وكراهةِ التبدّي في الإسلام. ويشرح تطور هذا الأمر في التاريخ. ويقيم من هنا مقارنة بين التطور التاريخي للكثلكة وأسلوبها في توحيد المجتمع، والتطور التاريخي لدولة الإسلام، وأسلوبها في توحيد المجتمع، ليخلص إلى القول، إن النظام العَلماني الأوروبي كان حلّاً أوروبياً متّسقاً مع تاريخ الكثلكة، فيما يخرج هذا الحل عن سياق التاريخ الإسلامي. ولا يقترح الكتاب الثاني حلّاً عصرياً لوحدة مجتمعاتنا بدلاً من الحل العَلماني، لكنه يحضّ على الإعراض عن الحلول الأوروبية، وعلى وجدان حل عصري يتسق مع تاريخنا ويتفق مع تراثنا.

بيروت. ٢١ كانون الأول ١٩٨٣ — ف. س.

الكتاب الأول

ضرورة التراث

الفصل الأول

تفسير الهزيمة
ورد الاعتبار إلى التراث

يستخدم زيغموند فرويد في كتابته التاريخية[1]، نوعاً من التحليل النفسي، ليفسر مسلكاً جماعياً لشعب من الشعوب، وفقاً لمنهجه في تحليل المسلك الفردي لدى الإنسان.

ويبدو هذا الأسلوب مسعفاً جداً، إذا أردنا أن نستخدمه، في تفسير مسلك الشعب العربي واستجابته طوال القرنين الماضيين للهزيمة التي حلت به في مواجهة الغزو الغربي العسكري والحضاري والاقتصادي، وخاصة ما يتعلق من ردود الفعل هذه بمسألة الحداثة والتراث، ومعارك العودة إلى الجذور أو السعي إلى التحديث.

ولعل من الوسائل المعهودة في الطب النفسي، عندما يجد الطبيب أمامه مريضاً يشكو عقدة نفسية، ناشئة من حادثة غامضة وقعت في طفولته. أن يسعى الطبيب إلى محاولة تذكير المريض بماضيه شيئا فشيئا. فالذي يراه الطب النفسي في هذا المضمار، هو أن الحوادث الجسيمة حينما تحدث أمام ناظري طفل فلا يقدر على تفسير الأسباب والنتائج

فيها، تترك في عقله تفسيراً خاطئاً للأحداث، فيعتمل هذا التفسير الخاطىء في نفسه ويتحول إلى عقدة نفسية لا تلبث أسبابها أن تنزوي في اللاوعي.

ووقت يصبح الطفل رجلاً بالغاً، قادراً على تفسير حوادث كالتي سببت له العقدة النفسية، فإن هذه العقدة تظل متمكنة منه، إلى أن يساعده الطبيب في تذكر الوقائع التي سببتها. فإذا عاد إليها وتذكرها، أحسن تفسيرها من جديد، وعاد إنساناً سوياً بلا عقد، قادراً على مواجهة الحاضر والمستقبل بنفس سليمة.

لو سلكنا مسلك فرويد، وحاولنا، بدلاً من استخدام هذا المبدأ في الحالات الفردية، استخدامه في الحالة الجماعية المطروحة، لتعين أن ننصرف بعمق وصدق إلى تذكرٍ ودراسةٍ لتاريخ الغزو الأوروبي العسكري والحضاري والاقتصادي، الذي أخذ يستولي على بلادنا العربية تدريجاً، منذ مطالع القرن الماضي. ذلك الحدث الجسيم، الذي هز ثقة بالنفس وأنماطاً من التفكير والعيش عمرها قرون، إنما حدثت وقائعه الخطيرة، ونحن لما نزل في طور القصور، تماماً مثلما تقع حوادث جسيمة أمام ناظري طفل.

حيال هذه الصدمة، جلسنا نعتبر، في محاولة لتفسير الهزيمة[٢]. وأدى بنا القصور في النضج الحضاري والتاريخي آنئذ، إلى تفاسير شتى للهزيمة، يمكن القول فيها إنها خاطئة في الإجمال.

التفسير الخاطىء للهزيمة

وكان أخطر ما في هذا التفسير للهزيمة وأعمه ضرراً، هو الاعتقاد أن أوروبة إنما هزمتنا لأسباب تتعلق بأسس شخصيتنا الحضارية، وأننا لو تشبهنا بالأوروبيين، ونزعنا عن أنفسنا ملامح العروبة أو الانتماء إلى المشرق أو الإسلام، وما إليها، لأمكننا أن نتخلص من أثقال جسيمة، ولانطلقنا في مسار القوة والتحضر والترقي بلا عائق.

وانتشر التفسير الخاطىء للهزيمة في كل نواحي السلطنة العثمانية، وانتشر أيضاً في كل نواحي حياتنا الحضارية والثقافية بلا حدود تقريباً.

- فأصبح سبب الهزيمة هو اللغة العربية «المقعرة والخطابية والرنانة والنازعة إلى الشعر».

- وأصبح سبب الهزيمة هو الحرف العربي «الذي يحول دون قراءة الأوروبيين لغتنا».

- وأصبح سبب الهزيمة هو اللباس العربي «غير العملي، والذي يكبّل القدرة على الحركة النشيطة».

- وأصبح سبب الهزيمة هو التمسك بالدين الذي «يحد من قدرة العلماء على البحث الحر».

- وأصبح سبب الهزيمة في الموسيقى هو ربع الصوت «الذي لا يتلاءم مع البوليفونيا الأوروبية».

- وأصبح سبب الهزيمة هو النمط العربي في السكن، «الذي لا

يحترم حقوق الفرد ونزعاته الخاصة ».

... إلى ما هناك من أسباب لا تعد ولا تحصى.

وبرغم أن هذه الأسباب ليست بعيدة بالقدر نفسه عن الحقائق الموضوعية. إلا أن هذا التفاوت لا يحول دون وضعها معاً في باب التفسير الخاطىء للهزيمة. وهو التفسير، الذي تمكّن من وجداننا وعقولنا في مرحلة قصور النضج الحضاري، حتى أضحى عقدة تاريخية، ستحول في المستقبل. إذا لم نتمكن من حلها، دون أن نخوض غمار التحديث بالصفاء الفكري المطلوب والسلامة اللازمة في التفسير التاريخي.

ولا بد في جميع الأحوال من أن نخطو، مثل المريض النفساني، خطوة إلى الوراء. لاستذكار وقائع احتكاكنا بالغرب، ولنحلل من جديد كل التأثيرات النفسية التي أصابنا بها هذا الاحتكاك، حتى نتمكن من فهم عقدتنا التاريخية تمام الفهم ونزيلها من نفوسنا عندئذ فقط نتمكن من التعاطي مع الحضارات الأخرى على نحو صحي، بلا عقد نقص تدفعنا إلى التغرب بأي ثمن. وبلا عقد تشنج تحول دون استفادتنا من تجارب الشعوب الأخرى، عند الحاجة.

وفي هذا الشأن. يلقي الكثير من المؤلفات ضوءاً على ملامح الأزمة الأولى. أو الخيوط التي يمكننا الإمساك بها، سعياً إلى توضيح صورة الاصطدام الحضاري الكبير الذي حدث منذ قرنين بيننا وبين الغرب. فأحدث فينا هذه العقدة التاريخية. فمن كتب أوروبية تتضمن أنماطاً من النظرة الأوروبية إلى « الشرق » ككتاب « المسألة الشرقية. حول القوميات في الدولة العثمانية » لكارل ماركس[٣]، إلى

كتب أوروبية عمدت إلى تحليل مظاهر الاصطدام بين الغرب والشرق، وتأثيرات هذا الاصطدام في من يسمون بالشرقيين، ككتاب «الشرق الأوسط والغرب» لبرنارد لويس[٤]، إلى كتب عربية المؤلف، درست مواقف الغربيين المتعاطين للمسائل «الشرقية»، ككتاب «الاستشراق»، لإدوارد سعيد[٥]، إلى كتب عربية المؤلف درست نواحي من تفتح الوعي على الغزو الحضاري والسياسي الأوروبي، ككتاب خالد زيادة «اكتشاف الوعي الأوروبي»[٦]، وغيرها من الكتب التي تكتمل معها على نحو نسبي، صورة الاصطدام وملامح الآثار النفسية التي خلّفتها هزيمتنا أمام الغرب.

غير أن هذه الدراسات لا تبدو حتى الآن وافية تماماً بالغرض الخطير الذي ينبغي أن تنهض به، وهو إعادة تركيب ماجريات الأمور، حتى نستعيد ذكرى الاصطدام كاملة. ولا بد من أن يصبح التنقيب عن كل ملامح الصورة مسلكاً منهجياً، يسعى فيه الاستقصاء الكثيف، إلى كل حادثة وواقعة لإعادتها إلى ذاكرتنا، فلا يبقى ثمة غموض في أي من أحداث هزيمتنا أو وقائع هذه الهزيمة أو آثارها الفورية أو الآجلة.

ولعل في التراث الأدبي والسياسي الضخم الذي خلفه لنا مفكرونا منذ عصر محمد علي مادة خاماً كافية، يبدو أن مسحها سيكون مثمراً للغاية على هذا الصعيد. وقطع محمد عمارة شوطاً بعيداً في وضع هذا التراث بين أيدي الباحثين فحقق[٧] «الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي»، و«الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده»، وأصدر جزأين

من أعمال جمال الدين الأفغاني الكاملة، وثلاثة أجزاء من أعمال علي مبارك الكاملة، وجزءاً بعنوان « قاسم أمين - الأعمال الكاملة ». وهو على ما نعلم، في طريقه تحقيقاً وإصداراً للمزيد من هذه الكتب. وإذا كان بعضها يميط اللثام عن ردود فعل كبار مفكري النهضة في مصر على مشاهداتهم في أوروبة (كالطهطاوي ومبارك)، وبعضها الآخر على الغزو الذي تعرضت له بلادنا، (كالأفغاني وعبده وأمين)، فإنها جميعاً تشكل خطوطاً أولى أساسية لتكوين اللوحة التي لا بد من أن نراها مرة أخرى بوضوح، قبل مباشرة معركة التحديث الحاسمة.

النظرة النقدية إلى التفسير

فإذا اكتملت أمامنا لوحة الاصطدام بين « الشرق الأوسط والغرب » كما يقول لويس، وإذا استعرضنا ملامح تناولنا للحضارة الغربية الحديثة قبل مائتي عام حتى اليوم، وجلسنا نتفحص بنداً بنداً، مواقفنا التفصيلية من جوانب الحياة كافة، متحررين من أسر المفاهيم المتراكمة التي خلفتها فينا ممارسة التفسير الخاطىء للهزيمة، فماذا ينتظرنا بعد؟

يقول برنارد لويس في جملة شديدة العمق، والبساطة[٨]: « السياسة الخارجية هي مفهوم أوروبي ». ووجه العمق في هذه الجملة على بساطتها، هو ما تظهره لدى لويس من قدرة على عدم اتخاذ المفاهيم المتداولة اليوم، وكأنها مفاهيم مطلقة. « السياسة الخارجية » مسألة يومية في حياة الإنسان العربي اليوم، والإنسان « العصري » فينا يمر بهذا

المفهوم مرات في اليوم، فلا يتوقف عنده ولا يخطر بباله أن هذه «السياسة الخارجية»، التي ألف معناها واعتاد تداولها في أحاديثه وفكره، إنما هي مفهوم نسبي غير مطلق.

بهذه النظرة التي لا تقيم وزناً مطلقاً لأي مفهوم، يمكننا أن نراجع تفاسيرنا الخاطئة لهزيمتنا، وبها تكون المراجعة مجدية، وبغيرها لا فائدة ترجى من المراجعة، ولا أمل في التحديث.

إن إلقاء نظرة نفاذة إلى كل المفاهيم والابتكارات والقيم التي أقبلنا بحماسة على استعارتها من أوروبة طوال القرنين الماضيين، وإعادة تفحصها بعناية ونقاء فكري وروح نقدية لا ترحم- ذلك أن أزمتنا التاريخية تستحق الحسم- يكشفان عن مقدار كبير من السذاجة اتسمت بها حماستنا لمظاهر التحضر الغربي. وهي سذاجة لا تزال تصم منهج الكثير عن مثقفينا الموسومين بالاستنارة.

فبعد قرنين من الإقبال على الاستعارة من الغرب، ووصول هذه الاستعارة إلى ضياع الغرض المقصود منها، لا يزال بعض مثقفينا يرون بدلاً من الكف عن منهج الاستعارة، أن فشلنا في التحديث يعود على العكس، إلى أننا لم نتقن التغرب إلى آخر مداه، فلا نحن أقمنا أنظمة شبيهة تماماً بالنظم السياسية الغربية، إلا في نواح شكلية، ولا نسفنا أساليبنا الثقافية لنستبدل بها نظماً غربية خالصة. وينسبون ذلك إلى عدم النضج.

على أن محمد عمارة يرى «أن من مقاييس نضج شخصية الأمة، وبلوغها الرشد في عملية البعث والنهضة، أن تستلهم تراثها...

وتتخطى... المرحلة الأولى والبدائية... عندما كانت تستعير... عن الآخرين »[٩].

ومما لا شك فيه أن بعض المراحل تبدو حتمية لا مفر منها. فتظهر بعض الاستعارات في مرحلتها، وكأنها لا تقبل النقاش. فإذا انقضى زمن اختبرت فيه، وتكشفت معايب هذه الاستعارات ومساوئها، أصبح طبيعياً أن تكتسب مساعي الاستعارة الحضارية شيئاً من الاتزان والتحفظ، فتكون مرحلة الاستعارة أفضت إلى نوع من النضج، الذي تحدث عنه عمارة، والذي تسقط معه جملة من الأوهام التي راودتنا في مطالع عصر النقل والتقليد.

لكن من المفيد جداً أن نستعرض مع ذلك الكثير من هذه الأوهام، التي اقتحمت عقولنا من تفسيرنا الخاطىء للهزيمة، لنقف على مقدار ما يثبت منها لدى إعادة النظر فيها، بعدما بتنا في مرحلة أخذنا فيها نرفض مبدأ الاستعارة غير المتبصرة.

فلعلنا نذكر ما راج أعظم الرواج في مطالع هذا القرن، في عز الهجمة الأوروبية على السلطنة العثمانية، عن انحلال خلقي في حريم السلطان العثماني عبد الحميد، وما رحنا نردده مع الغرب فيما يشبه البلاهة، عن علاقة هذا الانحلال بتخلف السلطنة وتأخرها عن الركب الحضاري، ما أدخل في روعنا أن هذا الاعتقاد إنما هو اعتقاد المتحضّرين منا، وأن من يخالف هذا الاعتقاد، إنما يتخذ موقفاً مؤيداً لقوى الظلام والاستبداد والفساد. ولعلنا إذا راجعنا بعض الدراسات التاريخية الحديثة والموضوعية مثل دراسة حسان حلاق: « موقف الدولة

العثمانية من الحركة الصهيونية ١٨٩٧ - ١٩٠٩ »[١٠]، نصل إلى موقع يجعلنا أكثر قدرة على رؤية الأمور بنضج أكبر. فالصراع الذي استبد بمراكز السلطة العثمانية، وكانت مقاصد الدول الأوروبية منه تفكيك السلطنة العثمانية والاستيلاء على إرادتها السياسية، هذا الصراع الذي كانت الحركة الصهيونية والمحافل الماسونية والامتيازات الأجنبية طرفاً أساسياً فيه، لا مكان منطقياً فيه للقلق الغربي على الأخلاق المشرقية. ولو كانت لهذا الانحلال الخلقي علاقة حقيقية بتخلف السلطنة وتأخرها، لما أبدت الدول الأوروبية مشاعر الأسى حياله فعلاً. فها هي الحضارة الغربية تعرب عن لوعتها وأساها الآن، بإزاء التشدد الإيراني حيال الجنس. فلا تعرف هل يرحب الغرب بالانحلال الجنسي أو بعكسه. كما أننا لسنا نرى أية بوادر تنبىء بأن الغرب يخشى لحضارته عوامل الانحلال، برغم أن الانحلال الجنسي الذي غرقت فيه أوروبة والولايات المتحدة الان، أدخل حريم السلطان عبد الحميد في كل بيت غربي بلا استثناء تقريباً.

فهل للانحلال الجنسي علاقة حقاً بالانحلال السياسي والحضاري؟

هذه مسألة يمكن لعلماء الاجتماع أن يقولوا فيها آراء أقل تسرعاً وضحالة مما عهدنا.

وقد يخرجون بنتائج متباينة. لكننا نستطيع الجزم منذ الآن، أن أحكام الدعاية الغربية المعادية للسلطنة العثمانية في أوائل هذا القرن، كانت بعيدة عن أغراض أي بحث اجتماعي مفيد، في هذا الشأن.

هذا من ناحية الغرب.

أما من ناحيتنا نحن العرب، فلا شك في أننا سارعنا إلى تبني هذا التفسير الجزئي لهزيمتنا دونما نضج أو تبصر، فوقعنا في فخ غربي، يحسن بنا الآن أن نرى كل أبعاده.

ولعلنا نذكر أيضاً تجربة تغرُّب أساسية للمثال، تجربة مصطفى كمال أتاتورك، فنجد في فكرها ومنطقها تفاسير خاطئة للهزيمة بالجملة، برغم أن الكثير من مفكرينا لا يزالون يُفردون لهذه التجربة المكانة السامية التي اتخذتها في الماضي، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء إعادة النظر إليها، بعد احتضار تجربة الاستعارة وظهور بشائر النضج الذي جاء ذكره آنفاً.

في هذا الإطار يطالعنا كتاب عنوانه «تركيا الحديثة»(١١)، يعرض للتجربة الكمالية في كثير من مواقفها التي تهمنا في بحثنا. ولا بد في إعادة النظر هذه من أن نبدي عدم الرغبة في إصدار حكم على النيات التي حركت زعماء التجربة الكمالية فبرغم شبهات ثابتة حول النشاط الصهيوني والماسوني الذي ساند حركة الاتحاد والترقي التي أوصلت مصطفى كمال وجماعته إلى السلطة، فإن تجنب افتراض سوء النية فيهم يوفر علينا الانزلاق بالبحث إلى مسالك فرعية ليس هذا مجالها.

ومما لا شك فيه أن التحديث والقضاء على الضعف الذي خلفته السلطنة العثمانية كانا من الأغراض المعلنة للحركة الكمالية. غير أن هذه الحركة، التي أصبحت نموذجاً للنظم المشرقية المتشبهة بالغرب، أظهرت لهفة على الالتحاق بالغرب ترقى إلى مرتبة المرض، واكبتها

رغبة جامحة في التحلل من الملامح العربية والفارسية في اللغة[١٢]. ولم يعادل رغبة الكماليين في الالتحاق بأوروبة، سوى تحفظ الأوروبيين حيال الأتراك، ونظرتهم العنصرية المعروفة إلى الأتراك والشعوب العثمانية عموماً[١٣].

وحين كانت المحافل الماسونية تنشط في عملها السري كخلايا النحل وتستولي على أزمّة القرار السياسي[١٤] كانت السلطة الكمالية، تقفل الحلقات الصوفية ذات التاريخ العريق في مقاومة الصليبيين والغزو الثقافي الغربي، مستخدمة ذريعة عمل هذه الحلقات في السر[١٥].

وإذا ما غضضنا النظر عما في الحركة الكمالية من اتجاهات فكرية أساسية تذكر بالحركات العنصرية التي شهدها كل من ألمانية وإيطالية وغيرها من الدول الأوروبية في الحقبة ذاتها، واعتداد الأتراك منبت «الجنس الأبيض الراقي»، ونسبة الأتراك القصار ذوي الأنف الأفطس إلى سلالة من المغول كانوا خدماً للفرسان الترك وأمرائهم (ص ١٥٠)، فإن الجانب الأهم لهذا البحث، هو ذلك الموقف الذي أعلنه أتاتورك حيال الحرف العربي، وما ينم من رسوخ التفسير الخاطىء للهزيمة في فكره السياسي والحضاري.

قال كمال في خطبة له ألقاها في ٩ آب- أغسطس سنة ١٩٢٨، ترويجاً لمشروع إلغاء الحرف العربي، واستبدال الحرف اللاتيني به: «إن لغتنا الجميلة الفنية تبرز لامعة ساطعة بالحروف الجديدة، وإن من الضروري أن نتخلص من إشارات لا تفهم، حبست عقولنا من عصور في نطاق ضيق من حديد»[١٦]. حيال مثل هذا القول، يمكننا أن

نسلك سبيل إحدى نظريتين:

- الأولى تعد اللغة مجرد شكل متغير لمضمون ثابت، وفقاً لما أكده حسن حنفي[١٧] بقوله إن «اللفظ ليس إلا حاملاً للمعنى وموصلاً له، ولكن المعنى مستقل عن اللفظ». وإذ ذاك يصبح من العسير أن نتصور كيف يمكن لشكل الحروف أن يحبس العقول طوال عصور من الزمان.

- والثانية ترى على العكس، أن «اللغة والفكر توأمان، فلا فكر دون لغة، ولا لغة دون فكر»[١٨] و«أن اللغة والفكر مادة واحدة وليس من سبق لأحدهما على الآخر»[١٩]. وفي هذه الحال، يكون من السذاجة أن نسعى إلى تطوير الفكر، من خلال تغيير أشكال الحروف، وأن نعلق على هذه الخطوة، تلك الآمال العريضة التي كان يبشر بها مصطفى كمال قائلاً: «إن ذلك سيكون انتقالاً عظيماً إلى ساحة الارتقاء في نضالنا، وسيكون لهذا المجلس فخار أبدي ليس في تاريخ الترك فقط بل في تاريخ الإنسانية جمعاء، لأن الأمة التركية تنتقل على يده إلى نطاق عائلة الأمم المستنيرة، وسينفخ هذا الانتقال في اللغة التركية روحاً تتسق مع نبل الأمة التركية العظيمة ومكانتها... وإني واثق بأننا بهذه الخطوة سنحقق أملاً عظيماً ما زلنا نهفو إليه: ألا وهو تعميم القراءة والكتابة بين رجال الأمة ونسائها»[٢٠].

كان مفهوماً في زمن ما، أن تلقى هذه الدعوة بعض التأييد، وأن يحظى مؤيدوها مع ذلك ببعض الأسباب التخفيفية. أما الآن، مذ أصبح الوضع في تركية دليلاً مقنعاً على حقيقة هذه الأوهام والأحلام،

فإن الواجب القول بلا التباس أو تردد، إن تلك كانت أحلاماً مريضة، سرعان ما انحسرت عن واقع مر اكتشفنا معه أننا نبحث عن أسباب هزيمتنا في غير موقعها. فلم نكْتف بتجريم الحرف العربي، ولم نقتصر على اتهامه وحده بأسر عقولنا وحبس فكرنا طوال عصور، بل توسعنا في تفسير الهزيمة، حتى اتهمنا السراويل والطرابيش وأسلوب إلقاء التحية. فأحل مصطفى كمال «البنطلون» الغربي مكان السروال، والقبعة الأوروبية مكان الطربوش، ومنع إلقاء التحية الإسلامية التقليدية لتحل محلها التحية باليد أو هز الرأس، وهو مقتنع، ومعه الكثيرون، تمام الاقتناع، بأنه إنما كان يحطم العوائق التي طالما حالت دون تحضر المشرقيين والتحاقهم بركب التطور، وبأن «البنطلون» والقبعة سرعان ما سيجلبان معهما التحضر المرجو.

واستخدم مصطفى كمال «الشدة والقسوة» في فرض القبعة[٢١]، فلم تكن المسألة مسألة اختيار حر أو استنساب لأمر قليل الخطورة. وإذا بدا هذا المسعى في نظر البعض ساذجاً، فإنه في حقيقته لم يكن ساذجاً ولا بريئاً، على الأقل فى آثاره. فالالتحاق بالغرب شكلاً ومضموناً هو كان مطلوباً، أكان الأمر متعمداً أم لم يكن، وفقاً لما وصفه جمال الدين الأفغاني في ما يشبه النبوءة سنة ١٨٩٧، حين سأله أحدهم[٢٢]: «ألا ترى أيها السيد فرقاً بين حالتنا اليوم وحالتنا منذ ثلاثين سنة من حيث الرقي والأخذ بأسباب العمران مما يصح لنا القول بأننا تقدمنا تقدماً ملموساً». أجاب الأفغاني: «إن ما نراه اليوم من حالة حسنة فينا هو عين التقهقر والانحطاط... لأننا في تمدننا هذا مقلدون الأمم

الأوروبية. وهو تقليد يجرنا من طبيعته إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم والرضى لسلطتهم علينا ». وذلك ما حدث بالفعل من بعد.

تفسير الهزيمة وتعريف الرقي

فلم يكن الأفغاني في قوله هذا بعيداً عن تشخيص علة من أخطر العلل التي نعانيها الآن في تعاطينا مع الغزو الأوروبي. « فالاستكانة لسلطة الأجانب علينا »، وهي أمر وصفه الأفغاني « بالتقهقر والانحطاط »، لا يحظى كثيراً عند متغربي العرب، بمكانة ما في تفسير الهزيمة والتخلف، بل يميل كثيرون من المتغربين إلى اعتداد هذه « الاستكانة للأجانب » دليل تهذّب وتحضر ورقي، وإلى اعتداد روح الاستقلال والتمرد على سلطان الغرب ونفوذه، نوعاً من الجلافة والتخلف. وليس نادراً أن يقترن التفسير الخاطىء للهزيمة، بتعريف خاطىء للتحضر والترقي أيضاً. فلا يُحتفل بخطورة استقلال القرار السياسي في صنع التقدم، ويؤخذ بالمظاهر في الملبس والمأكل وأسلوب التخاطب واللغة الأجنبية، للحكم على مجتمع ما بتقدمه أو تخلفه، أياً كانت قدرة هذا المجتمع على تقرير مصيره والاستقلال بقراره السياسي.

ذلك أن فيتنام مثلاً، في عرف أصحاب التعريف الخاطىء للتحضر، أقل تقدماً ورقياً من هونغ كونغ، لأن سكانها يستخدمون الدراجات لا السيارات، ولأن في هونغ كونغ مرابع لهو يمكنك أن تسمع

فيها هذه الفرقة الغربية أو تلك، فيما تنام هانوي مع غياب الشمس ولا تعرف شيئاً عن النزعات « الفنية » المتوالية سنة بعد سنة على « الأمم المتحضرة ».

وحال تركية نموذجية في هذا. إذ إن عجز تركية الآن عن الاستقلال بقرارها السياسي، نادراً ما يؤخذ في الحسبان، حين ينصب ميزان التخلف والترقي. ولعلنا لا نستطيع القول إن العجز عن الاستقلال بالقرار السياسي هو تفسير كافٍ للهزيمة التي حلت بنا أمام الغرب بل لعل في الهزيمة أمام الغرب تفسيراً بالأحرى لعجزنا الآن عن الاستقلال بقرارنا السياسي.

ونستطيع القول بثقة مطلقة، إن الغرب افترص سانحة هزيمتنا ليكبلنا بالكبول التي تحول دون استقلال قرارنا السياسي. ولا شك مطلقاً، في أن عدم استقلال قرارنا السياسي هو أهم أسباب بقاء آثار الهزيمة ومكوثها فينا. وإذا بقي قرارنا السياسي مكبلاً، ومفتاحه في يد الأجانب، فليس في مقدورنا القول إننا بلغنا درجة متقدمة في مراتب الرقي. بل إن بقاء قرارنا السياسي مرهوناً بإرادة الغرب، يحول أيضاً دون ترقينا في المقبل من السنين، لأنه يترك للغرب القدرة على أن يختار لنا المسار الذي يبقينا تحت سيطرته وضمن مجال تحكمه.

واستقلال القرار السياسي إذن هو أهم المنطلقات إلى التحضر والترقي، وأهم عوامل القدرة على بلوغها. واصطدام الإرادة السياسية المستقلة مع سلطان الغرب وهيمنته، السياسية والثقافية والاقتصادية، هو شرط لا بد منه لإزالة آثار الهزيمة، خلافاً لما يحلو للمتغربين أن يشيعوه.

ولعل من يقول، بحق: عندما كان قرارنا السياسي مستقلاً، قبل مائتي سنة، لم ننج من الهزيمة، مع ذلك. وهذا قول صحيح، لأن استقلال القرار السياسي، وهو شرط ضروري للترقي والتحضر، ليس شرطاً كافياً لبلوغها.

ولا بد إذن من تفسير للهزيمة، غير استقلال القرار السياسي أو ارتهانه، حتى لا نضع النتيجة في موضع السبب، والسبب في موضع النتيجة. ولا بد من أن نلاحظ أن استقلال القرار السياسي كان على الدوام يفقد الكثير من قوته الفاعلة، إذا لم يواكبه تحرر من عقدة تقليد الغرب.

التفسير الخلدوني للهزيمة

ولقد انحصرت المساعي الدؤوب لتقليد الغرب واستعارة قيمه ووسائل حضارته بلا تبصر أو اتزان أو تحفظ، انحصرت- بالصدفة؟- في تجمعات كان اختيارها السياسي يتجه بلا استثناء أيضاً نحو الالتحاق بالغرب، وفق مسوغات أكثرها شيوعاً المسوغ التحديثي والمسعى إلى التحضر، وكأن التحديث والتحضر يفترضان بالضرورة إلغاء الشخصية الحضارية والسياسية وتذويب الملامح والإرادة العربية من مختلف نواحي حياتنا. واختلط الالتحاق السياسي بالالتحاق الحضاري. فإذا بهذا ينادي بإلغاء اللغة العربية، وذاك، بإلغاء ربع الصوت من الموسيقى العربية، وثالث بإلغاء الحرف العربي، في أساليب تتفاوت صراحتها، لكنها في النهاية تجتمع على أمر واحد هو: إلقاء تبعات هزيمتنا على ركائز حضارتنا وملامح شخصيتنا

القومية المميزة، وكأن مدرسة جديدة لتفسير التاريخ نشأت فجأة، أركانها قوم مهزومون أصابتهم الهزيمة بعقدة «المازوشية»، فقبعوا يقبحون تراثهم ويهشمون مقوماته، أو قوم من نمط آخر أدركوا مرامي الغرب فانضموا إلى صفوفه، وحملوا معاول هدم التراث العربي. حتى استقر مسعى هؤلاء وأولئك على منهج واحد، قلما تشهد له الأمم مثيلاً.

فالهزيمة في عرف بعض المؤرخين مسألة تدبير علوي أو قوة خارقة، على ما تذهب إليه المدرسة المثالية في فلسفة التاريخ. وهي في عرف بعضهم الآخر مسألة ظروف موضوعية وأوضاع اقتصادية واجتماعية، على ما تراه المدرسة المادية في فلسفة التاريخ. لكن أية مدرسة جدية لم تأت يوماً بتفسير يقول إن الشعوب قد تصاب بالهزيمة بسبب من لغتها أو موسيقاها، أو لباسها القومي، أو أسلوب التحية لديها.

ويرى كثير من المؤرخين والمفكرين أن تفسير الحقب كما أتى به ابن خلدون في مقدمته العظيمة، لا يزال هو التفسير الأقدر على الإقناع، مع حاجته إلى بعض التطوير، والترجمة إلى «لغة» اجتماعية حديثة.

ففي الباب الثاني من الكتاب الأول للمقدمة(٢٣) تسعة وعشرون فصلاً تبحث في معظمها مسألة زوال الدول ونشوئها. والتفسير الخلدوني للتاريخ، على ما توضحه هذه الفصول، يرد أسباب ضعف بعض الدول وقوة بعضها الآخر، إلى الأحوال الاجتماعية والاقتصادية التي تنشأ من انتقال البدو إلى حياة الحضر، وتغلبهم على الحكم بفعل خشونتهم وتعودهم شظف العيش، فلا تمضي حقب معلومة حتى تصيبهم حياة الحضر بالترهل والتراخي لما فيها من رفه العيش ورغده. ويمكنك على

مدى هذه الفصول، أن تقرأ تحليلاً عميقاً لأصول الحكم وأركانه ومعنى العصبية في الحكم، والعلاقات الجدلية الناشئة بين أهل العصبية لاستيلائهم على الحكم، وما إلى هنالك. وتتردد كثيراً جمل مثل: «ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة». أو: «ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة». أو أيضاً: «في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها. اعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة... لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر، فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم... فكلما نزلوا الأرياف وتفنقوا النعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم». وما إليها.

فمن هم «بدو» هذا العصر، ومن هم «حضره»؟ وما هو عمر الدولة اليوم، قبل أن تدول، بفعل ترهلها الحضري؟ وهل لحرب فيتنام مثلاً، علاقة بتلك العبارة: «إن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها»؟

إن أسئلة من هذا النوع لا بد من أن تخطر ببال من يقرأ «المقدمة»، وقد لا يجد لها جواباً جاهزاً. لكن المسافة شاسعة بين من يبحث عن تفسير للهزيمة من داخل المنطق الخلدوني العقلاني العميق، ومن اكتفى بذلك التفسير الخاطىء للهزيمة، الذي عطل عقولنا حقبة طويلة وأفسد علينا محاولة النهوض والتحديث السليم.

فإذا لم يكن لهذا التفسير الخلدوني للهزيمة من حسنات، سوى رد الاعتبار إلى تراثنا وتبرئته من التسبب بالهزيمة، فحسبه ذاك!

هوامش

(١) فرويد، زيغموند: «موسى والتوحيد»، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الثانية (بيروت: دار الطليعة. ١٩٧٧) ص٩٦ وما يليها. وهو ترجمة لكتاب :Freud, Sigmund «Moses and Monotheism», (New York: Vintage Books).

(٢) «تفسير الهزيمة»، تعبير استخدم مرتين سابقتين على الأقل، مرة في كتابات سياسية لالياس سحّاب. في صحيفة «المحرر» البيروتية، بعد نكسة ١٩٦٧، ومرة أخرى في مقالة لكميل حوا. في مجلة «الثقافة العربيه»، التي أصدرها النادي الثقافي العربي في بيروت، نيسان (إبريل) ١٩٧٣. لكن الهزيمة هنا تعني الهزيمة التاريخية أمام الغزو الأوروبي عموماً، لا هزيمة ١٩٦٧ بالتحديد.

(٣) ترجمة جوزف عبد الله، (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠).

(٤) Lewis, Bernard: «The Middle East and the West», (New York: Harper Torch Books, 1966)

(٥) ترجمة كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، لكتاب Said, Edward: «Orientalism», (New York: Vintage Books, 1979).

(٦) بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

(٧) في مجلدات كثيرة صدرت في بيروت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(٨) أنظر الهامش رقم ٤، ص١١٥.

(٩) عمارة، محمد: «نظرة جديدة إلى التراث»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩) ص٣٠.

(١٠) من منشورات جامعة بيروت العربية.

(١١) دروزه، محمد عزة: «تركيا الحديثة»، (بيروت: مطبعة الكشاف، ١٩٤٦).

(١٢) دروزة: المصدر نفسه، ص١٣٤.

(١٣) دروزة: المصدر نفسه، ص١٤٧. و «المسألة الشرقية»، ص٧٩. وغيرهما.

(١٤) حلاق: المصدر السابق.

(١٥) دروزة: المصدر السابق، ص٧٦.

(١٦) دروزة: المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٧) حنفي، حسن: «التراث والتجديد»، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر. ١٩٨١)، ص ٩٥.

(١٨) عصام نور الدين في مقدمته لكتاب جرجي زيدان: «تاريخ اللغة العربية» (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠) ص ٥.

(١٩) السامرائي، إبراهيم: «اللغة والحضارة»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧) ص ٣٧.

(٢٠) دروزة: المصدر السابق، ص١٢٢.

(٢١) دروزة: المصدر نفسه، ص٨٠.

(٢٢) شرابي، هشام: «المثقفون العرب والغرب» (بيروت: دار النهار للنشر ١٩٧٨) ص ١٤٢.

(٢٣) «مقدمة كتاب العبر»، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ) من ص ١٢٠ إلى ص ١٥٣. و «تاريخ العلامة ابن خلدون»، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، بلا تاريخ)

الفصل الثاني

الوحدة العربية وضرورة التراث

حالما نتخلص من عقدة « التفسير الخاطىء للهزيمة » التي واجهناها في صراعنا مع الغرب على مدى القرنين الماضيين، وهو التفسير الذي دفعنا إلى تقبيح تراثنا وتجريم معالم شخصيتنا الحضارية وملامح ثقافتنا القومية[١]، سرعان ما تطالعنا مشكلة أشد تعقيداً، وهي مسألة: ماذا نفعل إذن بهذا التراث الذي عاد إليه اعتباره؟ هل نتجنب تحويله إلى صنم لا يمسّ ونؤْثر عليه ضرورات العصر وحاجاتنا إلى التطوير (وفق عبارات « أنصار التحديث » التقليديين)، أم نعود إلى تراثنا مصدر أصالتنا الحضارية فلا نتخذ من أسباب الحياة العصرية إلا ما يناسبنا فقط (وفق التعبير الشائع بين « أنصار التراث »)؟

لا شك في أن المسألة هذه، وقد شغلت الكثير من الباحثين، واستأثرت بكثير من المباحث، دون أن ينجم من ذلك جلاء الرؤية في البصائر، تستحق منا أكثر من الاكتفاء بموقف أشبه بمواقف مشجعي الفرق الرياضية. فهذا من أنصار التراث، وذاك من أنصار التحديث، ويكتفي هذا وذاك بتبادل مجموعة من الحجج التقليدية التي أصبحت معروفة وشائعة دون أن تدفعنا خطوة إلى الأمام.

ولا تبدو فسحة للخروج من هذه الدوامة، سوى انطلاقاً من مجموعة نقاط أولية لا بد من إيضاحها باديء بدء: فما هي المواقع التي يرتكز إليها طرفا الخصومة، وإلى أينْ القصد في نهاية المطاف، وما هي مكانة التراث الاجتماعية والنفسية والسياسية، وكيف يمكن لهذه المكانة أن تفعل فعلها في الإنسان العربي المعاصر، وما علاقة السبب بالنتيجة في كل ذلك، وهل للتراث ضرورة في مسائلنا الأساسية؛ هل للتراث من ضرورة مثلاً في مسألة الوحدة العربية، أو الاستقلال السياسي والاقتصادي؟

لو أمكننا الإجابة عن هذه التساؤلات لتمكّنّا ولا شك من جلاء بعض الغموض، ولسنحت لنا فرصة أكبر لمعرفة علاقة الأسباب بالنتائج، في زمن نحن فيه أشد ما نكون حاجة إلى امتلاك أقدارنا بوعي كامل.

بين مجدّد ومجدّد

إن الخصومة الأساسية بين أنصار التحديث وأنصار التراث قد تبدو لوهلة أنها بين مجدد ومحافظ، بين تيار يسعى إلى التطوير وآخر يريد الاحتفاظ بمواقعه أو حتى العودة إلى الخلف، بين العاملين للمستقبل والحالمين بالماضي. وذلك التباس يحلو لأنصار التحديث أن يثبتوه، لأنه يسلّحهم بحجة العصر ويدعم منطقهم بقوة الأمر الواقع. لكن أنصار التراث يرون، دون أن يكونوا جميعهم قادرين على الإفصاح بوضوح عن ذلك أو مؤمنين به، أن المسألة ليست بين أنصار

الغد وأنصار الأمس، وليست بين مجدد ومحافظ، بل هي مسألة خلاف بين مجدد ومجدد. وأن أنصار «الحداثة» إنما يقترحون سبيلاً إلى التجديد لا يفضي إلى نتيجة، لأن أي تجديد ينبغي أن ينطلق من التراث القومي والسياق التاريخي الخاص للأمة.

وإذا كان بعض أنصار «التراث» يشكلون مسوغاً شرعياً لتهمة السلفيّة التي ينتضيها أنصار «الحداثة» في وجه جميع خصومهم، وإذا كان بعضٌ آخر من أنصار التراث اتخذ مواقعه بفعل خيبة أمله حيال فشل الصيغ «الحديثة» غير المتكئة على التراث، فإن أنصار الحداثة لا يستطيعون الادعاء أن كل تيار «العودة إلى التراث» ينتمي إلى هذين النمطين من «العائدين» فقط.

ذلك أن ثمة حركة تاريخية عميقة الجذور، لا يمكن وصفها بالسلفية، بل يحسن تسميتها «بتيار الأصالة» إذا شئنا. وهذا التيار لا يسعى إلى العودة إلى الماضي للمكوث فيه. لكنه يعتقد في الوقت نفسه أن «التحديث» أو «التجديد»، لا يستقيم إلا إذا اتصل ماضي تاريخنا ونسقنا الحضاري، بحاضره ومستقبله. وتيار الأصالة يزعم أن التجديد (وهو مطلوب) لا يقدر عليه من يجهل تراثه. فلا الموسيقي العربي الذي يجهل محمد عثمان وسيد درويش وزكريا أحمد، ولا الشاعر العربي الذي لم يهضم المتنبي وأبا نواس والياس أبو شبكة وأحمد شوقي، ولا السياسي العربي غير الملم بتاريخ منطقتنا ومسارها السياسي وصراعها الطويل مع الغرب، بقادرين على التجديد؛ وأن هؤلاء، وهم ينقلون عن الغرب صِيَغَهُ الفنية ونماذجَهُ الحضارية والسياسية وغيرها، إنما يمارسون نوعاً من

« الترديد » لا « التجديد »[٢]. كذلك يرى أنصار الأصالة، وهم يشرون بالعودة إلى التراث، أن تخطي التراث، أو تطويره بالتفوق عليه، غير ممكن إذا كان ثمة انقطاع عن التراث أو نسيان أو إهمال له، وأن الوسيلة الوحيدة لتخطي التراث وتطويره هي التشبع به، حتى يشرع في إنتاج نقائضه وعوامل تجدده من داخله، وأن مثل هذا التطوير والتجديد هو الصيغة الوحيدة القابلة للعيش، والتي تلقى القبول عند الناس.

وإذن فالمسألة ليست في أن نرجع إلى الوراء أو لا نرجع، بل المسألة: كيف نتقدم؟ إن العودة إلى التراث ليست رفضاً مبدئياً للحاضر والمستقبل، وتعظيماً للماضي إرضاءً لحاجات نفسية ناجمة من حالة عجز وتخبط، إلا في أذهان الذين يعتقدون بأن الحاضر ينفي الماضي. أما الذين يعتقدون بأن الحاضر هو امتداد للماضي، ونتاج من تطور عوامله، وتراكم لحكمة تجاربه، فأولئك يصبح الماضي لهم ضمانة وثروة، تجنبهم في كل عصر أن يبدأوا من الصفر بدعوى الحداثة. فالتراث أشد حضوراً فينا مما نعتقد. و « قد يظن البعض أن... تاريخنا أو تراثنا أمور نجدها في الكتب القديمة... ولا يرونها مخزونة في الشعب. إنها موجودة... في الجماهير وجوداً حياً دفاقاً متحركاً ومعاصراً »[٣].

وإذا كان هذا المجال لا يتسع لتكرار حقائق علمية معروفة عن علاقة الذكاء البشري بالذاكرة، أو عن التراث وكونه الذاكرة الشعبية التي تختزن فيها عوامل الحكمة وأسباب النضوج لدى الشعوب، فإنه لا يسعنا أن نغفل، أن أنصار التحديث التقليديين (أي أنصار الاحتذاء

على الغرب وتجاربه ونماذجه) لا يجدون هم أيضاً طريقاً إلى النجاةِ من التراث. وإنما هم يفرون من تراث شعوبهم إلى تراث شعوب أخرى. ذلك أن النماذج الأوروبية في الثقافة والحضارة والسياسة، إنما هي نماذج أصيلة تتكىء على تطوير طبيعي متصل للتراث الأوروبي عبر التاريخ.

وبذلك نصل تماماً إلى إيضاح مبدئي لمواقع الخصومة بين أنصار التراث وأنصار التحديث. فلا جماعة التراث معادية للتجديد، بل هي تقترح أن يكون التجديد تطويراً لموروثنا الحضاري، لا مجرد نقل عن الخارج؛ ولا جماعة التحديث تستطيع الإفلات من التراث، بل هي في الواقع تقترح إبدال تراث أجنبي من تراثنا العربي.

توينبي والتغريب

فهل صحيح أن هذا النمط من التحديث قادر على إمدادنا بأسباب القوة والنهوض؟ إن مشكلة المنطق القائل بالإعراض عن تراثنا، ليست فقط في تفسيره الخاطىء للهزيمة، بل في أنه، وهو يقترح إبدال تراث من تراث، إنما يقترح علينا إنشاء نظام عالمي ذي لون واحد يدعو إلى السأم ويفتقر إلى غنى الحضارات وتنوعها. ويعتقد أرنولد توينبي في هذا الشأن «أنه سيكون من سوء حظ الكثرة غير الغربية من الجنس البشري، بل من سوء حظ الجنس البشري كله، وضمنه الغرب ذاته، أن يتجه الجزء غير الغربي من العالم إلى قبول المدنية الغربية بكل عناصرها دون تمييز ودون تفرقة بين ما هو نافع وما هو ضار فيها... إن هذا سيكون من سوء الحظ، لأن المدنية

الغربية، شأنها شأن أية مدنية أخرى، فيها أوجه نافعة وأوجه ضارة... والنوع الوحيد من الوحدة [العالمية] الذي يعد مقبولاً من الناحية الأخلاقية، وممكناً من الناحية العملية... ليس هو الوحدة الضيقة الأفق التي نفرضها قهراً على الآخرين بمحو كل الفوارق والاختلافات»(٤).

ولا يفوتنا القول إن موقف توينبي هذا قد صدر قبل أن تبدو على الحضارة الغربية ملامح الأزمة التاريخية التي أخذت أعراضها في الظهور البيّن في السبعينيّات. ذلك أن المفكرين الأوروبيين المتبصّرين اليوم أشد حذراً وأعمق ريبة حيال أسس حضارتهم واحتمالات المستقبل. وليس أدل على ذلك مثلاً، من رواج مؤلفات جيامباتيستا فيكو الفيلسوف الإيطالي الذي مات أوائل القرن الثامن عشر، والذي أخذ على ديكارت تعميمه قواعد العلوم الدقيقة، الملائمة للرياضيات والفيزياء، على بقية العلوم، وخصوصاً الإنسانية منها. وقد حذّر فيكو من أن المنهج الديكارتي، الذي يعد أحد أهم الأسس الفلسفية للحضارة الأوروبية المعاصرة، قد يدفع بالطلبة إلى اتخاذ الإنسان على أنه رقم من الأرقام أو شيء من الأشياء(٥).

وقد أعرب جان - مارك ليفي - لوبلون عن تحفظه حيال منجزات الحضارة الأوروبية بعبارة موجزة قال فيها إن «الحداثة ابتلعت الثقافة»(٦).

ولا شك في أن غير المغالين من جماعة التحديث يلمسون بعض معالم الأزمة الحضارية الأوروبية، فتراهم يبشّرون بموقف انتقائي يلتقي مع

موقف توينبي أعلاه، الداعي إلى تجنب استعارة العناصر الضارة من المدنيّات الأخرى، والاقتصار على استعارة العناصر النافعة منها. لكنهم على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم يعجزون عن الاتفاق على تعريف صريح واضح لما هو ضار وما هو نافع، تماماً مثلما يعجز جماعة التراث، لتعدد أهوائهم ومناهجهم، عن إيضاح حدود المحظور والمباح في الاستعارة الحضارية المقترحة.

ولهذا السبب تبدو مسألة وضع النقاط على الحروف مسألة جوهرية في النقاش من أساسه وفي أدق تفاصيله، فلا يتوقف عند إقرار مبدأ الاستعارة أو لفظه، بل يتصل بالآثار النفسية والسياسية والتاريخية لمختلف عناصر التراث القومي وعوامله. وهي مسألة لا تعصى على البحث، لكنها تحتاج إلى استقصاء متواصل ودؤوب.

التراث بين الجماهير والمثقفين

ولا بد لجماعة التحديث في أساس مساعيهم، من أن يضعوا نصب أعينهم أولاً أن تقويمهم العام لقوة رسوخ التراث في نفوس الجماهير كان على الدوام تقويماً يميل في العموم إلى الاستخفاف، فكانوا يؤمنون مثلاً بسهولة الانتقال من أحضان تراث ثقافي وحضاري ما، إلى أحضان تراث آخر. وهذه السهولة قد تصحّ فيما يتعلق بشخص يتلقى علومَهُ في مدارس الإرساليات، ثم يواصل دراسته الجامعية في إحدى جامعات الغرب. لكن الجماهير لا يخترقها هذا النمط من التنقل من حضارة إلى أخرى. ومن السذاجة الاعتقاد أن على هذه الجماهير أن تتذوق شعر

ألفرد دو موسيه أو لورد بايرون، وتُعرض عن شعر المتنبي وأبي العتاهية، لمجرد أن مثقفاً من أبنائها اقتنع بتفوق ذاك على هذا . ومن السخف الاعتقاد بأن هذا هو سبيل الجماهير إلى الرقي . ولا شك في أن وسائل الإعلام الحديثة تعد، في أذهان بعض أنصار التحديث التقليديين، وسيلة إلى إحداث هذا الاختراق الذي يؤيدونه . غير أنه لا بد من الإقرار بهبوط مستوى البديل المقترح فيما نراه عبر وسائل الإعلام، وبأن أثر هذا الاختراق مسيء إلى تنوع الحضارات وإلى غنى الموروث البشري عموماً، حتى لو كانت السلع الثقافية التي يجري تسويقها عبر وسائل الإعلام المذكورة، من الصنف الجيد .

إن بعض كبار الرسامين العرب يرون مثلاً أن انعدام الألفة التام بين الجماهير العربية واللوحة، على الرغم من اهتمام الإعلام بالرسامين وأعمالهم، يعود إلى أن الرسم العربي عبر التاريخ، لم يُوضع يوماً في لوحات . بل ظهر إلى الناس في رسوم كتب أو رسوم جدرانية، متصلة في الحالين بفن زخرفة البناء أو تزويق نصوص مكتوبة . ولم تُصادَف في فن الرسم العربي رسوم في لوحات مستقلة إلا في عصر الاستعارة من أوروبة . وأغلب الظن أن الرسامين العرب، إذا لم يدركوا هذا الأمر، فلربما أمضوا مائة سنة أخرى وهم يرسمون، دون أن يلقوا لدى جماهيرهم الطبيعية، التجاوب الذي يستطيع أن يحظى به الفنانون « أنصار التراث ».

ولا ينظر د. عبد الله العروي إلى آراء أنصار التراث نظرة تقدير، ويرى في هذا النمط من التفكير « عملاً متجهاً نحو الماضي »

الغرض منه ضمان القدرة على استغلال اتجاهات الجماهير لفوائد معينة[٧]. وبغض النظر عن مسألة انتفاع بعض أنصار التراث باتجاهات الجماهير، أو عن تلذذ بعض أنصار التحديث بمخاصمة الجماهير، واتخاذهم هذه المخاصمة دليل سمو فكري ورقي حضاري لتغطية فشلهم في التحول إلى مثقفين شعبيين، فإن الحاضر الراهن، بكل مظاهره الفنية والفكرية والاجتماعية، إنما هو نتاج الماضي. ولعل كثيراً من أنصار التحديث يوافقون على ذلك، لكن المفكرين المتغربين يعظّمون الماضي القريب جداً، الاستعماري في الغالب؛ فلا يتوغلون في عمق مكوِّنات الحاضر، ويستنسبون ما يتفق مع ثقافتهم ذات الامتداد التاريخي القصير. فلا غرو إن اختصموا مع الجماهير التي تمتد مكوّنات ثقافتها الشعبية عميقاً في التاريخ. ولا شك في أن عبارة « العودة إلى التراث » التي درجت لدى أنصار التراث في السنوات الأخيرة تحمل في طيّاتها نوعاً من التناقض في هذا الإطار. فإذا كان الحاضر نتاج الماضي، وإذا كان التراث حياً في وجدان الجماهير، كما يقول « أنصار التراث »، فما حاجتنا بالعودة إليه، وكيف نعود إلى ما هو مقيم فينا، وحيّ في وجداننا؟ على أن التناقض في ظاهر هذه العبارة، لا ينم في الواقع عن تناقض خطير الدلالة. ذلك أن ما يسميه أنصار التراث « العودة إلى التراث » ليس عودة في الواقع، بل محاولة لإقامة الاتصال بين موروثنا الحضاري القابع في أعماق لا وعينا، وبين فهمنا الواعي لهذا الموروث. وهي بمعنى من المعاني، محاولة لإعادة اللحمة المفقودة بين مثقفينا وجماهيرنا، بين فهمنا ووجداننا، بين قيادتنا وقاعدتنا، حتى لا يظل المثقفون عاجزين عن القيادة، والجماهير عاجزة عن التحرك. ذلك

أن الجماهير لا ترضى بالتحديث على حساب الوحدة والاستقلال السياسي والحضاري. والتحديث غير المؤصل «يعني بالضرورة... التغرب أو الاتجاه نحو أوروبا»، على ما يقوله د. هشام شرابي[٨]. وهو الأمر الذي أوضحه الأفغاني بقوله إن «الأجانب ما طرقوا أرضاً لأي أمة إلا أقبل هؤلاء المتعلمون [في الغرب]... يعرضون أنفسهم لخدمتهم ويكونون بطانة لهم ومواضع ثقتهم»[٩]. وهو قول أيدته الحوادث فيما بعد، إذ إن هؤلاء الذين تثقفوا على يد الغرب «أيدوا... الحكم البريطاني» في مصر مثلاً، «في شكل عام، وهذا جعل علاقتهم بالوطنيين المصريين سيئة»[١٠].

التراث والوحدة العربية

وإذا كان مثل هذه المواقف السياسية المؤيدة صراحة للغرب، مقتصراً الآن على فئات دون أخرى من المثقفين المتغربين، فإن أزمة هؤلاء المثقفين مع التراث لا تنتهي عند حدود الموقف السياسي الواعي والمعلن. إذ إن جماعة التحديث يغفلون عادة أن الموقف الثقافي هو في حقيقته العميقة موقف ذو امتدادات سياسية قد لا تكون ظاهرة، لكنها أكيدة وفاعلة. وقد لا يدرك الكثيرون أن اتخاذ مواقف سياسية مناهضة للغرب، دون الانفكاك من قبضة الغرب الثقافية، قد يثبت حسن نيّات المثقف، لكنه لا يكفي لوضع قواه الذهنية والقيادية في خدمة معركته القومية. وقبل الانزلاق إلى لغة الشعارات والعموميات، لا بد من إيضاح هذا الأمر، عبر محاولة لتبيُّن علاقة التراث النفسية

والاجتماعية والسياسية، بواحدة من أهم قضايانا القومية الأساسية.

فما هو موقع التراث من الوحدة العربية. وهل نحن بحاجة إلى تراثنا القومي من أجل تحقيق هذه الوحدة؟

إن لتوينبي إجابة واضحة وقاطعة عن هذا التساؤل إذ يقول: « هناك دون شك عامل واضح يساعد على تحقيق الوحدة العربية، هو أن لدى العرب تراثاً واحداً مشتركاً في اللغة والأدب، يرجع إلى ألف وخمسمائة سنة، وكذلك ثقافة مشتركة وتاريخ مشترك »[١١].

وهو يبدو في ذلك ممّن يؤمنون بما يسميه د. عبد القادر زبادية « المفهوم الثقافي للقومية العربية »[١٢]. وهذا المفهوم يقحم عاملاً آخر في مجموعة العوامل التي يتناولها شأن التحديث والأصالة. إذ ان ارتباط التراث بالوحدة العربية، يسقط حجة أخرى في منطق القائلين بالتحديث كيفما اتفق. فإذا كان المثقف العربي يرى أن الوحدة العربية ضرورية في معركة صنع الغد، فلا بد له من الحرص « على التراث وعلى تغيير الواقع في آن واحد »، على ما يقوله د. حسن حنفي[١٣]. ومسألة الوحدة إذن تضع التحفظ الأول في وجه أنصار التحديث غير المتنصر، لأن التحديث وحده لا يبدو كافياً لإمداد الأمم بأسباب القوة والتطور الحضاري السليم. وفي مقدورنا اليوم أن نشهد في أوروبة العديد من الدول التي لا يمكن القول فيها إنها غير حديثة. ومع هذا فلا يبدو أن حداثتها قد حلّت أزمتها التاريخية الراهنة. فنرى الدول الحديثة نفسها تسعى إلى الوحدة فيما بينها، سعياً إلى تكوين مجتمع سياسي واقتصادي عملاق، في عصر العمالقة.

هل من الحكمة إذن أن نلقي بتراثنا إلى المهملات، وهو العماد الأول لوحدتنا القومية الكامنة؟ إن تعميق فهمنا لعلاقة التراث القومي بالوحدة القومية، من شأنه أن يمدنا بمزيد من الحكمة والتبصر والتأني، ونحن نهم بممارسة صنوف الاستعارة الحضارية الثقافية. وذلك أمر فطن إليه بعض من أعلامنا ذوي الفكر النفّاذ فحذروا من الإغراق في الغُربة عبر الكتب دون العودة إلى واقعهم في كل مرة للمقارنة والتصحيح. يقول ساطع الحصري مثلاً، في تفسيره للبلبلة التي تنتاب مفاهيم بعض مفكرينا في فهمهم للمسائل القومية، إن ذلك «يعود إلى اعتماد الكثيرين منهم على ما قرأوه في بعض المؤلفات الغربية، دون أن يكلفوا أنفسهم مؤونة التوسع والتعمق»[١٤].

وقبل أن تبدو هذه دعوةً إلى عدم القراءة، أو إلى مقاطعة الكتب الغربية، لا بد من المسارعة إلى القول إنها على العكس، دعوة إلى الحكمة في انسياقنا وراء ما نقرأ من تجارب الحضارات الأخرى، ودعوة إلى توسيع نطاق قراءاتنا لتشمل الكتب المعبرة عن تجارب حضارتنا، بل حتى إلى وضع حقائقنا الثقافية في مكانة الصدارة، لأنها تعبّر عن مجتمعنا أكثر مما يمكن لأي نتاج أجنبي أن يعبّر. إذ ان النتاج الأدبي أو السياسي القيّم لا بد وأن يكون ابن بيئته. ولا يمكن للنظريات الوافدة أن تتخلص من انتمائها لسياقها التاريخي ولتراثها. «ولهذه الأسباب كلها، نستطيع أن نؤكد أن كل من يطّلع على بعض هذه النظريات، دون أن يلاحظ ظروف ظهورها وانتشارها، ودون أن يحيط علماً بالنظريات المعارضة لها، ولا سيما دون أن يتتبع الوقائع

التاريخية التي حدثت بعدها، فجاءت مؤيدة لها أو مناقضة لها.... لا يستطيع أن يصل إلى رأي صحيح...»[١٥].

وليس أمام المثقف العربي الذي يقف الآن على أرض الحضارة الغربية ليطل منها على قضايانا القومية، إلا الوقوف على أرض الحضارة العربية، وعندها تكون إطلالته على الحضارات الأخرى، لا الغربية فقط، فرصة لاغتناء إنساني حقيقي.

إن الجامعة القومية القائمة بين العربي المغربي والعربي العراقي مثلاً، إنما تقوم على وقوفهما معاً على أرض الحضارة العربية، وعلى مشاركة في عناصر الشخصية القومية الحضارية: من مزاج فني وأذواق أدبية وقيم اجتماعية ومفاهيم دينية، وذكريات الماضي السياسي وطموحات المستقبل والإحساس العميق بالمصير المشترك. ومن الضروري إذن، ونحن نبحث عن بديل عصري من صيغة مجتمعنا التي هزمها الغرب، أن تتوفر في هذا البديل شروط الحداثة، أي ملاءمة العصر من جهة، والاتساع للجامعة الثقافية من جهة أخرى. أي أن يستطيع البديل احتواء عوامل الوحدة الحضارية التي تجمع العربي إلى العربي، فلا يضرب أسس الوحدة في العروبة. وهذان أمران (الحداثة والوحدة) لا يوفرهما معاً سوى تطوير التراث. إذ اننا جرّبنا طوال قرنين مسيرة التحديث غير المتبصر (أي مسيرة التحديث من خارج التراث)، ووصلنا إلى اقتناع تام بعبث المحاولة. فالتحديث جرى انطلاقاً من عقدة نقص سببها عجزنا عن تفسير الهزيمة تفسيراً سلبياً. فجعلنا نشوّه ملامحنا القومية دون تبصّر أو حكمة. وأخذنا نُقبل على صنوف التحديث دون أخذ حاجتنا الماسة

إلى الوحدة في الحسبان. فانتمى بعضنا إلى الحضارة الفرنسية، ورأى بعضنا الآخر أن الحضارة الإنجليزية أجدر بالإعجاب، وتقاتلنا فيمن يكون الأعظم: شكسبير أو راسين. وجنحنا بالجملة إلى النماذج الحضارية المستوردة، التي اعتقدنا أن الإيغال في التشبع بها إنما هو إيغال في السمو الحضاري. وامتنعنا عن مخاطبة الأبناء بلغة الآباء والأجداد، وفي أذهاننا أننا على الطريق إلى النهوض المضمون. ومضى كل منا يهيم من ناحيته صوب سراب الحضارة الهارب أبداً، فأقفرت ساحتنا الحضارية، وهجرنا ساحات لقائنا الحضاري القومية المشتركة. وبدلاً من أن تكون إطلالتنا على الحضارات الأخرى عامل إغناء لحضارتنا، ووسيلة اتصال بالشعوب الأخرى، نداً لند، أصبحت الإطلالة موجة هجرةٍ جماعية من حضارتنا الأصيلة والتحاقٍ ثقافي وسياسي بالغرب، وعامل تفرّق في شتى الأنحاء والاتجاهات. فأضحى تحقيق اللقاء القومي ضمن صيغ عيش وأسلوب حياة وإرادة مشتركة ومناخات متجانسة متكاملة، أمراً مستحيلاً.

لغة الانفصال ولغة الوحدة

وأحسن أنصار الانفصال العربي استغلال هذه العقدة، إلى المدى الأقصى، فتعمدوا التصفيق للمثقف المتغرب. وأخذ هذا المثقف يمتلىء قناعة وثقة بأنه يسير في الاتجاه الصحيح نحو الترقي، طالما أنه يصادف هذا القدر من الاستحسان والتقدير. حتى عمّت بيوتنا وعقولنا قيم التغرّب الثقافي. فأصبح الإعلان بالفرنسية عنواناً لرقي التاجر أو

المطعم... أو الراقصة حتى؛ وتوقف المذيعون والمذيعات عن تسمية عيد الميلاد مثلاً، إلا باسمه الفرنسي أو الإنجليزي، وأصبح الاحتفال بميلاد المسيح، وهو حدث جرى في بلادنا العربية بين الغنم وأشجار الزيتون، احتفالاً أوروبياً - أميركياً، لا أثر فيه للملامح المحلية الأصيلة، لا في أغنياته، ولا في أشجاره ومعالم زينته، ولا في مفهومه الحضاري العميق. كل ذلك لأن ثمة من يعمل للانفصال العربي بوعي وتعمد، وثمة من يستسلم لأحكام الانفصال العربي، وهو يظن أنه في سبيله إلى الرقي. وهذا أمر لا يمكن أن يحدث، إلا إذا كنا نعتمد تفسيراً خاطئاً لهزيمتنا يرى أن لغتنا العربية أو ثقافتنا القومية هي سبب التخلف، ونسعى إلى «التحديث» دون أن نتنبّه إلى أننا بحاجةٍ أيضاً إلى الوحدة. واللغة أساس في عوامل الوحدة.

إذ يقول الأفغاني[١٦]: «للّسان غير تأثيره المادي تأثير معنوي... ويكفي أنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتنزل من الأمة منزلة أكبر المفاخر. فكم رأينا دولاً اغتَصب مُلكَها الغير فحافظت على لسانها محكومة، وترقبت الفرص، ونهضت بعد دهر، فردّت ملكها، وجمعت من ينطق بلسانها إليها، والعامل في ذلك إنما هو اللسان قبل سواه، ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم ونسوا مجدهم، وظلّوا في الاستعباد إلى ما شاء الله».

ويرى ساطع الحصري أن أثر اللغة في الوضع السياسي للأمة، لا يقل عنه أثر الوضع السياسي في اللغة، إذ يقول: «إن اللغة العربية... تعرضت إلى محن خطيرة، مدة قرون طويلة، بسبب ما طرأ على العالم

العربي من التفكك السياسي والجمود الفكري والاجتماعي والانحطاط الثقافي، لأن كل ذلك كان من شأنه أن يؤدي إلى ارتخاء الروابط المادية والمعنوية بين مختلف الأقطار العربية، ويفسح مجالاً واسعاً لتغلب العامية، ويطلق العنان للهجات المحلية. لذلك أصبحت اللغة العربية معرضة لخطر التفكك التام، والتفرع إلى لغات عديدة تختلف بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً لا يترك مجالاً لتفاهم المتكلمين بها... وذلك ما حدث للاتينية»[١٧]. وغنيّ عن القول إن ساطع الحصري يعرب ضمناً في هذه الكلمات عن رأيه في أن انشطار اللغة اللاتينية إلى لغات محلية متعددة، كان أحد أسباب ظهور القوميات الأوروبية المتعددة. ويضع ابنه خلدون ساطع الحصري اللغة في صدارة عوامل تكوين الوحدة القومية حين يقول: «لغة خاصة، وشعور بذاتية خاصة وتاريخ خاص. هذا المزيج يخلق قومية خاصة»[١٨].

ولا تنحصر مخاطر التغريب على الوحدة، في نطاق اللغة وحسب، بل تضم كذلك كل أوجه النشاط الثقافي، إذ يقول جبران خليل جبران: «ففي سورية مثلاً كان التعليم يأتينا من الغرب بشكل صدقة. وقد كنا ولم نزل نلتهم خبز الصدقة لأننا جياع متضوّرون. ولقد أحيانا ذلك الخبز، ولمّا أحيانا أماتنا. أحيانا لأنه أيقظ جميع مداركنا ونبّه عقولنا قليلاً. وأماتنا لأنه فرّق كلمتنا وأضعف وحدتَنا وقطع روابطنا وأبعد ما بين طوائفنا حتى أصبحت بلادنا مجموعة مستعمرات صغيرة مختلفة الأذواق متضاربة المشارب. كل مستعمرة منها تشد في حبل إحدى الأمم الغربية وترفع لواءها وتترنم بمحاسنها وأمجادها. فالشاب

الذي تناول لقمة من العلم في مدرسة أميركية قد تحوّل بالطبع إلى معتمد أميركي. والشاب الذي تجرّع رشفة من العلم في مدرسة يسوعية صار سفيراً فرنسياً. والشاب الذي لبس قميصاً من نسيج مدرسة روسية أصبح ممثلًا لروسيا »[١٩].

ويؤكد د. إدمون ربّاط علاقة التغرّب الثقافي بالانفصال والإعراض عن العروبة، دون التباس أو غموض، فيقول على خريجي المدارس الأوروبية في سورية في كتابه الذي صدر في باريس سنة ١٩٢٨، بعنوان «تطور سورية السياسي في ظل الانتداب»: «لم تبتعد هذه الشبيبة عن العروبة، إلا لأنها استبدلت بالثقافة العربية- التي كان من المفروض بطبيعة الأحوال أن تكون ثقافتها - ثقافة أجنبية أضلّتها وأفقدتها توازنها وجعلتها لا مبالية بوسطها، جاهلة بماضيها. ولولا هذه الثقافة المستوردة، لكانت هذه الشبيبة، مثلها مثل غيرها من الفئات السورية، انفعلت بفعل التاريخ العربي، ذلك التاريخ المشترك والمحبب إلى جميع سكان سورية، بلا تمييز طائفي... ومن طريق المدارس توصلت أوروبا إلى حمل شطرٍ غير يسير من السكان المسيحيين، على الإشاحة عن العروبة، وإلى اصطناع أنصار لها في صفوفهم، وأتباع متفانين إخلاصاً ونشاطاً »[٢٠].

ولا يُعفي د. جورج قرم الانتداب الغربي من الإيحاء للأقباط في مصر بأنهم من أرومة فرعونية نقية، وللنساطرة في العراق بأنهم أبناء السلالة الأشورية العظيمة، وللموارنة في لبنان بأنهم فينيقيون أقحاح[٢١]. وبذلك يضيف وضوحاً إلى وضوح علاقة العوامل الثقافية

بالمرامي السياسية، على ما يصفه د. زبادية بقوله: «اعتنى الاستعمار الغربي منذ القرن التاسع عشر بإثارة غريزة الاندفاع [لدى الطوائف في المشرق العربي] نحو تمزيق مفهوم الحضارة العربية الإسلامية الأساسي، كي تنغّص على الأكثرية حياة الانسجام الثقافي المعهود، الذي هو الأساس المتضمن لجميع مقوّمات القومية العربية منذ البداية»(٢٢). ويضيف قوله إن هذه اللغة قد كافحت إلى الآن «هجمات المتأثرين بأوروبا، فكان من بينهم من دعا إلى الأخذ باللغة العامية، وكان من بينهم من رماها بالعقم، وكان من بينهم من دعا إلى تغيير حروفها، إلخ. وينسى هؤلاء جميعاً، إن كانت نيتهم حسنة، أن ارتباط العرب بماضيهم تلعب فيه اللغة العربية دوراً أساسياً وهاماً»(٢٣).

عوامل التراث الموسيقي

ولا شك إذن في أن اللغة أساس في تكوين الوحدة في التراث، أي أنها عامل من عوامل الوحدة السياسية الممكنة. لكنها ليست العنصر الوحيد. ذلك أن من لا يعرف أثر آهات دور «أحب أشوفك كل يوم» مثلاً، في جماهير العرب، من أقصى المغرب العربي ومشارف الصحراء الجزائرية إلى شمال سورية والعراق، مروراً بمصر والسودان وجزيرة العرب، والانفعال الشديد الذي تحدثه هذه الأغنية في هذه النماذج المتنوعة من الإنسان العربي، لا يعرف قطعاً كيف تتكوّن القوميّات، وكيف تقوم الوحدة الحضارية لدى أمة من الأمم، أو ما هي العوامل التي توحّد مجتمعات بهذا التنوّع على هذه المساحة الجغرافية المترامية الأطراف.

في أواخر حزيران- يونيو ١٩٨٠، مضت مجموعة فنية عربية في رحلة إلى باريس؛ وفي يوم كانت تحتل النصف الخلفي في سيارة نقل عام، تقصد إحدى ضواحي العاصمة الفرنسية، حين أخذت واحدة من المجموعة تغنّي أغنية أم كلثوم الشهيرة: «على بلد المحبوب»، وأخذ الباقون يرددون معهاالقرارات الغنائية. وكانت امرأة تقف في وسط سيارة النقل تنظر وتنصت. وعند إحدى المحطات، همّت السيدة بالنزول، فالتفتت إلى المجموعة، ورفعت يدها بانفعال شديد، فيما يشبه انفجاراً حماسياً مؤثراً، وقالت بلهجة عربية مغربية واضحة: «ربنا ينصركم»، ثم نزلت من السيارة.

إن التفكير في أمر هذه المرأة، التي يحتاج المشرقي للذهاب إلى بلادها، إلى ركوب طائرة إلى أوروبة، ثم طائرة أخرى من أوروبة إلى موطنها، لهو أمر يوضح الكثير من الخفايا. فإذا كانت أغنية من تراثنا تستطيع أن تشدها إلينا وتشدنا إليها، بذلك الخيط المتين، من على هذه المسافة الهائلة، فإن ثمة خيوطاً لا تعدّ ولا تُحصى، بين كل إنسان ينتمي إلى هذا التراث، وكل إنسان آخر ينتمي إلى التراث نفسه. وهي خيوط لا تقهرها المسافات، والغياب الجسدي، والطمس الثقافي، ومحاولات التغريب، وكل ما يعترضها من عقبات. والوحدة الكامنة، تستطيع إذن أن تظل قائمة في حضن هذا التراث، في انتظار فرصة تاريخية لتحقيق الوحدة السياسية. بل إن هذا التراث هو الضمان الوحيد والقوي، لهذه الوحدة الكامنة. أما إذا أعرضنا عن هذا التراث العظيم، سعياً إلى حداثة مقطوعة الجذور، فإننا نكون كمن

يستعد للمعركة الفاصلة بإلقاء سلاحه الأمضى. وعندئذ نكون قد أضعنا فرصة الانتقال، وفق تعبير فريدريش ماينيكه[٢٤]، من « وحدة الثقافة » إلى « وحدة الدولة ». بل نكون في الحقيقة، في طريقنا إلى الزوال كأمة ذات شخصية ثقافية واحدة ومميزة.

هوامش

(١) راجع الفصل الأول.

(٢) وفق تعبير د. حنفي، حسن: « التراث والتجديد »، (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١).

(٣) شفيق، منير: « الإسلام في معركة الحضارة »، (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨١) ص ١٢٥.

(٤) توينبي، أرنولد: « محاضرات أرنولد توينبي »، ترجمة د. فؤاد زكريا، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤) ص ص ٣٧ و ٤٨.

(٥) سوفير، جورج: برنامج «La Rage de Lire»، (تلفزيون لبنان: القناة ٩، يوم الخميس ٧ كانون الثاني - يناير، ١٩٨٢).

(٦) سوفير: البرنامج نفسه.

(٧) العروي، عبد الله: « أزمة المثقفين العرب »، ترجمة د. ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨) ص ٤٤. والترجمة ليست في الواقع على مستوى يتيح التيقن من أن المؤلف قصد إلى المعنى المذكور.

(٨) شرابي، هشام: « المثقفون العرب والغرب »، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨) ص ٢٢.

(٩) شرابي، المرجع نفسه، ص ٦٢.

(١٠) شرابي، المرجع نفسه، ص ٦٩.

(١١) توينبي: المرجع السابق، ص ٧٢.

(١٢) كتاب « ندوة القومية العربية والإسلام »، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١) ص ١١٢.

(١٣) حنفي: المرجع السابق، ص ٢١.

(١٤) الحصري، ساطع: «اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية». (بيروت: دار الطليعة. ١٩٦٦) ص ٢٢٥.

(١٥) الحصري: المرجع نفسه، ٢٢٧.

(١٦) «ندوة القومية العربية والإسلام»، المرجع السابق، ص ١٥٣.

(١٧) «ندوة... » المرجع نفسه، ص ١٢٠.

(١٨) «ندوة... »، المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(١٩) مجلة «المصباح»، السنة الأولى، ٢ كانون الثاني - يناير ١٩٨١، العدد ٢٠، ص ٣٨.

(٢٠) قرم، جورج: «تعدد الأديان وأنظمة الحكم»، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٩) ص ٣١٠.

(٢١) قرم، المرجع نفسه، ص ٣٠٩.

(٢٢) «ندوة... »، المرجع السابق، ص ١١٢.

(٢٣) «ندوة... »، المرجع السابق، ص ١١٥.

(٢٤) Kulturnation, and Staatsnation; Cf. Grünebaum, G.E. von: «The Nature of Arab Unity before Islam», in Arabica, X, 1963, p. 5.

الفصل الثالث

التراث والاستقلال عن الغرب

تتسم مسألة التراث والحداثة بمقدار من التعقيد والخطورة يحتّم تعيين المشكلة وحصر عناصرها على نحو يبلغ بالوضوح إلى مداه. ولا بد من الاعتراف بأن القيادة العربية، سواء أكانت قيادة ثقافية أم فكرية أم سياسية، لم تحسم أمرها في هذه المسألة. وهي تتخبط في حيرة بين النزوعين، فمرة تمضي إلى الحداثة بحماسة لا حد لها، ومرة ينتابها الإحساس بالحاجة إلى أخذ التراث في حسبانها، لاعتبارات أو لأخرى. وتخبّطها إنما يعود إلى «غياب المنهج النقدي المتكامل في النظر إلى قضايا الأصالة والمعاصرة والتراث» وإلى «أننا لم نحسم الأمور بعد فيما يتعلق بقضايا الأصالة والمعاصرة»[1].

فهل نأخذ عن أوروبة أو لا نأخذ؟ وإذا أخذنا فهل نأخذ كل شيء. أو ننتقي ما يناسبنا؟ وما هو المقياس والمعيار لمعرفة ما يناسبنا وما لا يناسبنا؟ هذه أسئلة لا بد من الإقرار بأنها تشغل بال القيادة العربية؛ ولا بد من الاعتراف مع ذلك بأن هذه القيادة - الثقافية والفكرية والسياسية - لم تهتدِ بعد إلى إجابات شافية عنها.

يقول د. فؤاد زكريا[2]: «يجب ألا نتصور أن وجود حضارة عالمية

الفصل الثالث

التراث والاستقلال عن الغرب

تسم مسألة التراث والحداثة بمقدار من التعقيد والخطورة يحتم تعيين المشكلة وحصر عناصرها على نحو يبلغ بالوضوح إلى مداه. ولا بد من الاعتراف بأن القيادة العربية، سواء أكانت قيادة ثقافية أم فكرية أم سياسية، لم تحسم أمرها في هذه المسألة. وهي تتخبط في حيرة بين النزوعين، فمرة تمضي إلى الحداثة بحماسة لا حد لها، ومرة ينتابها الإحساس بالحاجة إلى أخذ التراث في حسبانها، لاعتبارات أو لأخرى. وتخبّطها إنما يعود إلى «غياب المنهج النقدي المتكامل في النظر إلى قضايا الأصالة والمعاصرة والتراث» وإلى «أننا لم نحسم الأمور بعد فيما يتعلق بقضايا الأصالة والمعاصرة»[١].

فهل نأخذ عن أوروبة أو لا نأخذ؟ وإذا أخذنا فهل نأخذ كل شيء. أو ننتقي ما يناسبنا؟ وما هو المقياس والمعيار لمعرفة ما يناسبنا وما لا يناسبنا؟ هذه أسئلة لا بد من الإقرار بأنها تشغل بال القيادة العربية: ولا بد من الاعتراف مع ذلك بأن هذه القيادة - الثقافية والفكرية والسياسية - لم تهتدِ بعد إلى إجابات شافية عنها.

يقول د. فؤاد زكريا[٢]: «يجب ألا نتصور أن وجود حضارة عالمية

متفوقة مثل الحضارة الأوروبية، هو شيء يمكن التخلص منه »... فما « إن تصل حضارة ما إلى هذا المستوى... وما إن تقدم كل هذه الإنجازات التكنولوجية والعلمية التي لا يمكن إنكارها، حتى تصبح هذه العملية لا يمكن الرجوع عنها، أو التراجع فيها أبداً. وكل مهمتك بوصفك إنساناً ينتمي إلى حضارة أخرى هي أن تتخذ من الحضارة الأوروبية موقفاً متوازناً، وأن لا تفقد اتزانك أمامها، وبكلمات أخرى، أن تقول لنفسك: هذا شيء قائم وموجود ولا يمكن تجاهله. إذن فكيف أستطيع أن أجني أقصى فائدة منه، وكيف نتجنب مخاطره وشروره ».

وهذا موقف صحيح. لكنه حتى يصبح مفيداً في الصعيد العملي، لا بد من الاتفاق على معنى « التوازن » المذكور، حيال الحضارة الأوروبية. كما ينبغي الاتفاق على تعريف ما نسميه « فائدة » وما نسميه « مخاطر وشروراً ». فهذا هو في الواقع أصل الخلاف ومكمنه. ذلك أن جميع المفكرين والقادة الذين عالجوا مشكلات الاستقلال والحداثة والمواجهة الحضارية منذ مائتي عام إلى الآن، نسبوا إلى أنفسهم التوازن، وقالوا مع ذلك بآراء مختلفة. فدعا بعض منهم إلى أخذ كل شيء من أوروبة لمحاربتها بسلاحها، ودعا آخرون إلى أخذ علومها فقط والاحتفاظ بروحانية الشرق، وتمسك غيرهم بضرورة العودة إلى الإسلام بهذا المقدار أو ذاك من التطوير والتحديث، بما ينم عن اختلاف على تعريف ما هو مفيد من « السلع » الأوروبية المستعارة، وما هو ضار ومؤذ منها.

ولذلك، ثمة شعور بأننا لا نكون قد أجبنا عن المسألة الأساسية، إذا لم نجب عن أسئلة مثل هذه: ما هو أثر الاستعارة في استقلالنا الحضاري والسياسي والاقتصادي، طالما أننا لا نختلف في فائدة النظارات الطبية، أو جهاز الهاتف، أو الرافعات الآلية.

التراث والاستقلال السياسي

إن علاقة الاستعارة الثقافية بالاستقلال السياسي، هي علاقة لا تزال غامضة في أذهان الكثير من قادة الفكر العربي. ففي كتاب واحد مثلاً يقول د. محمد سيد أحمد إن «اليابان تنتمي إلى العالم الغربي تكنولوجياً، لكنها لا تنتمي إليه ثقافياً»، ثم يقول أيضاً: «إن اليابان قد تم سحقها... وأوشكت على أن تصبح أشبه بمستعمرة أميركية... فإن هناك قضية أزمة ثقافية في اليابان»[٣]. وليس ارتباك القيادات في رؤية هذه العلاقة بين الاستعارة الثقافية والاستقلال السياسي بظاهرة محصورة، بل تكاد تكون عامة، أو واسعة الانتشار على الأقل.

ومن المضمون في مثل هذه الحالات من الارتباك واضطراب الرؤية، أن تساعدنا الحقائق البدهية في استعادة بعض الصفاء والوضوح.

إن القومية للشعوب هي في مقام الشخصية للأفراد. فالقومية تتكون من ملامح حضارية تظهر في مختلف أوجه حياة المجتمعات. وإنك لتعرف العربي من لغته وثقافته وعاداته، دونما حاجة إلى بطاقته

الشخصية، لأن هذه الملامح تجعله منتمياً إلى شخصية حضارية مستقلة ومتميزة بين الأمم. وإن أول ما يخطر ببالك حين يقال إن فلاناً معدوم الشخصية، هو أنه لا بد أن يكون مسيّراً تابعاً لشخص آخر يحكمه ويوجّهه ويسيطر عليه. وهذا أيضاً أمر صحيح في الشعوب. فالشعوب المعدومة الشخصية، أي التي لا تراث حضارياً لها، لا تستطيع الاستقلال، وتراها تلتحق بهذا أو ذاك من الشعوب صاحبة التراث المتميّز. وبيان هذا الأمر ليس عسيراً.

فالتراث كالهواء، لا يقبل الفراغ. وحيثما يخلو شعب ما من تراث عريق ذي قيمة، يحل تراث الشعوب المجاورة أو القادرة على التأثير. وهذا هو أول الطريق إلى الانحاق، بسبب من طبيعة العوامل التي تكوّن الشعوب والقوميّات. ذلك أن ثمة تفسيرات مختلفة لعوامل تكوين الشعوب. فالتفسير العنصري أو العرقي يضع في طليعة هذه العوامل انتساب أفراد هذا الشعب إلى نسب واحد، فلا يعود ممكناً والحال هذه اكتساب قومية معينة، إذا كنت تنتسب في أصولك العرقية إلى قومية غيرها. أما التفسير البيئي لعوامل تكوين الشعوب، وهو التفسير الذي يحظى اليوم بقبول أوسع بين أوساط الباحثين والعلماء، فهو تفسير يترك مكانة أرحب لمقومات البيئة الجغرافية والثقافية واللغوية والاقتصادية والتاريخية والسياسية، وما إليها. وهي مقومات يُعدّ التراث في مختلف وجوهه عمودها الفقري. فإذا كنت مع مجموعة من الناس تتكلم اللغة نفسها، وتحب الموسيقى نفسها، وتتذوق نمطاً واحداً من الأطعمة والآداب وتستحلي مذهباً خاصاً من مذاهب فن العمارة والملابس

والفنون الأخرى، وتتخذ وإياهم في العموم موقفاً سياسياً وتاريخياً متجانساً (دون استبعاد التنوع) فإنك وإياهم تنتمون إلى قومية واحدة، حتى لو لم تكن هذه القومية تمتلك دولة وحدتها.

وإذا شئنا التبسيط ففي إمكاننا القول إذن إن الانتماء بقوة إلى تراث ثقافي وحضاري ما، يجعل الانتماء إلى قومية هذا التراث انتماءً متيناً يصعب الفكاك منه. وإن الابتعاد عن تراث قومية ما، يسهل الانفصال السياسي عن هذه القومية، مثلما أن الاقتراب من تراث قومية أخرى يسهل الالتحاق السياسي بتلك القومية.

وقد عبر شكيب أرسلان عن هذه الفكرة[٤] بقوله إن «كل أمة نسيت أصلها ونبذت قديمها وفرحت بجديدها وأنكرت رميمها، فأحرى بها أن تكون أمة ساقطة عن أمم، وأن تُعد خلطاً لا تُعرف من بين الأمم».

عروبة اكتساب لا انتساب

وإن محمد عمارة يتفق في القول إن العروبة ليست في الانتساب إلى عرق واحد، بل هي في اكتساب خصائص معينة تطبع البيئة العربية الإنسان بها. وهو يقول في هذا المفهوم الذي يمكن أن نصفه بعبارة: «عروبة الاكتساب لا الانتساب»، إن العروبة «ليست عرقاً ولا نسباً، وإنما هي لغة وآداب وتكوين نفسي وحضارة وولاء، وذلك كله أمر مكتسب، وليس وقفاً على التوارث المحكوم بنقاء الدم الجاري من الأصول إلى الفروع، وهذا الأمر المكتسب هو الذي نعبر عنه بالتعرّب».

وهو ينقل عن الأفغاني قوله إن الدولة العثمانية «لو اتخذت اللسان العربي لساناً رسمياً وسعت إلى تعريب الأتراك لكانت في أمنع قوة... وصاروا أمة عربية، بكل ما في اللسان من معنى... لكن مع الأسف...» ويضيف عمارة قوله «فالعروبة مضمون حضاري غير عرقي»، وينقل عن ابن باديس قوله: «إذ تكاد لا تخلص أمة من الأمم لعرق واحد... واللغة هي أبرز جامعات العروبة كأمة، إذ تكاد لا تكون أمة من الأمم لا تتكلم بلسان واحد، فليس الذي يكون الأمة ويربط أجزاءها ويوحد شعورها ويوجهها إلى غاياتها هو هبوطها من سلالة واحدة، وإنما الذي يفعل ذلك هو تكلمها بلسان واحد». وهذا المعيار الحضاري للعروبة أصيل وقديم، كما يورده ابن باديس[٥]، على الرغم من أنه يلتقي مع أكثر النظريات تطوراً في دراسة تكوين الشعوب والقوميات.

فلقد قال الحجاج بن يوسف [أواخر القرن السابع للميلاد] لأهل الكوفة: «لا يؤمّكم إلا عربي»، فوثب البعض بالقارىء يحيى بن وثاب، وهو مولى كان يؤم في الصلاة ليمنعوه من ذلك، فأنّبهم الحجاج قائلاً «ويحكم! إنما قلت عربي اللسان»[٦]. ويرى عبد العزيز الدوري أن تعلم اللغة كان يرافقه «التأثر بالبيئة العربية... وهذا يعني تأثر المستعربة بالسجايا العربية»[٧]. وينقل عن المستشرق مارسيه قوله: «فالتعريب قبل كل شيء هو اتخاذ العربية أداة للتخاطب ومصطلحاً للحضارة، وهو بعد ذلك الأخذ بالثقافة التي تعبر عن ذاتها بالعربية. والتعريب يعني رابطة بين وضع لغوي ومجموعة أساليب وأذواق وعادات فكرية

لا علاقة لها بالتكوين البشري » البيولوجي[٨].

كما أن « النظرة التي برزت بوضوح منذ القرن الثالث الهجري [عند الجاحظ]... ترى أن اللغة والأخلاق والسجايا والشمائل هي أساس العروبة »[٩]. وهي نظرة، على ما يتضح، لا تتسم بالسذاجة أو البساطة، بل بالعمق والدقة العلمية إذن، طالما أنها تلتقي مع الدراسات الحديثة التي تنسب فضلاً كبيراً في تكوين القوميات والشعوب، إلى البيئة الثقافية والتراث الفكري والاجتماعي.

والبيئة العربية الإسلامية ذات شخصية حضارية خاصة، تستطيع أن تميزها عن غيرها من البيئات الحضارية. إذ يقول المستشرق غوستاف فون غرونباوم: « للإسلام طعم خاص لا يخطئه أحد ». وهو في دراسته للشعر العربي مثلاً « يستبعد فكرة إمكان الاتصال المباشر ويؤمن باستحالة القياس المطلقة بين الحساسيتين العربية والأوروبية... ويتناول هذا الشعر على أنه التعبير عن فكر أساسي هو فكر الحضارة الإسلامية في جملتها »[١٠].

حالما نقول إذن بهذه العلاقة الوثيقة بين الفكر الحضاري والتكوين القومي، تصبح العلاقة واضحة بين التراث الثقافي المستقل والكيان القومي المستقل، كما تصبح العلاقة واضحة بين الالتحاق الثقافي والالتحاق السياسي، فنقول مع محمد أحمد خلف الله[١١]: « إن القوم الذين تضيع ثقافتهم بانتقالهم من مكان إلى آخر، إنما يفقدون شخصيتهم. وعندما يأخذون بثقافة جديدة تبرز في الوجود لهم شخصية جديدة ». بل نقول أكثر إذ لا حاجة إلى انتقال القوم من مكان إلى

آخر، ويكفي أن ينتقلوا من حضارتهم وتراثهم إلى حضارة أخرى وتراث آخر (مثلما يحدث للمثقفين القادة العرب بفعل التغرّب الثقافي) حتى تضيع الشخصية القومية عن ملامحهم. ويقول منير شفيق(١٢): «إن الانتقال... إلى عالم الحضارة الأوروبية لا يكون إلا بالتبعية... لهذا يرمي الحديث على التواصل الحضاري، كما يطرحه منظّرو السيادة الحضارية الأوروبية، إلى الإلحاق الحضاري، باعتباره جزءاً أساسياً في الإلحاق الاقتصادي والثقافي والسياسي والسيطرة العسكرية».

الالتحاق الثقافي... والسياسي

ويقول توينبي: «لقد انحسرت هذه السيطرة [العسكرية الغربية] بسرعة كبيرة منذ الحرب العالمية الثانية. ولكن الغرب ما زالت له السيادة في الميدانين الاقتصادي والسياسي. فالسيطرة الثقافية المستمرة للغرب هي بقية من بقايا سيطرته السياسية السابقة»(١٣). ويضيف المؤرخ البريطاني البارز قوله: «ولكن هذه البلاد التي استقلت سياسياً ما زالت غير متحررة تماماً من الوجهة الثقافية، فهي لا تزال متأثرة بالأفكار والمثل العليا الغربية، وهي في بعض الحالات لا تزال تأخذ بهذه الأفكار والمثل العليا دون تميـيز، ودون أي انتقاد لها»(١٣).

ويتخذ توينبي المثال الروسي في شرح فكرته إذ يقول: «ولكن منذ أن اقتبس الروس هذا الأسلوب الفني الغربي في الحرب، خضعوا لنوع آخر من السيطرة الغربية... وإنما كانت نوعاً آخر من السيطرة أشد خفاءً ودقة... سيطرة الإيديولوجيات الغربية عليها... ولقد كان من

المتوقع، بعد أن تمكنت من أن تتحرر سياسياً من الغرب، أن تستخدم هذه الحرية الجديدة التي اكتسبتها، في النضال ضد المدنية الغربية بوجه عام. أي أنه كان المتوقع أن تستخدم هذه البلاد حريتها المكتسبة حديثاً لكي ترجع إلى أسلوبها التقليدي في الحياة، وهو الأسلوب الذي كان سائداً في حياتها قبل أن يسيطر عليها الغرب»[١٤].

وفي تقديري أن توقعات توينبي، وهي أن تحقق أمة ما تقدمها بتراث وثقافة مستعارين، وأن تتمرد عليهما لتعود إلى تراثها وثقافتها فيما بعد، هي توقعات بعيدة عن الممكن، «لأننا لا نستطيع أن نحارب الغرب ونحن في حضنه وعقلنا عنده، نحمل مقاييسه وقيمه ومعاييره ونسعى إلى تقليده واقتفاء آثاره»[١٥]. إذ يقول د. السيد ياسين: «إن الانبهار بالحضارة الأوروبية أدى إلى انفصال المثقفين العرب عن تراثهم العربي والإسلامي... إن تلك مسألة في غاية الخطورة من الناحية الثقافية، لأنها سهلت الخضوع للهيمنة الغربية»[١٦]. وإذا غاب هذا الأمر، أي علاقة الالتحاق الثقافي بالالتحاق السياسي، عن أذهان أجيال من المثقفين والقادة العرب، فإنه لم يكن غائباً عن أذهان مفكري الغرب، «لأن قادة الغرب، من سياسيين ومفكرين ومنظّرين، أدركوا أن إحكام... [قبضتهم على مجتمعاتنا] يتطلب ما هو أبعد وأعمق وأقوى [من الاحتلال العسكري]. لقد أدركوا أن الأمر يتطلب تحطيم أسس المقاومة الداخلية وإقامة أسس لتبعية دائمة مقيمة. أي تحطيم المقومات العقيدية والفكرية والحضارية والأنماط المعيشية والإنتاجية [لبلادنا]، وإحلال مكوّنات أخرى موازية، تشكل أساساً

للتبعية الدائمة المقيمة. وكان هذا يعني تحطيم أسس... عقيدة الشعب وفكره وحضارته وأنماطه المعيشية ونهج حياته؛ ثم ترويضه بما يجعله يرى في أحد نماذج الغرب قدوته، فيمضي لاهثاً وراءه أبداً. وتكون المحصلة نشوء حالة هجينة، لا هي هذه، ولا هي تلك، ولكنها تحسب نفسها قد خطت على طريق الرقي والتقدم والحضارة. وما هي في حقيقة الحال إلاّ نموذجاً تابعاً يقبع تحت المظاهر الكذّابة أو الأسماء الخادعة، أو الادعاءات الفارغة »[١٧].

ولهذا فإن الالتحاق الثقافي بالغرب، الذي اعتدّه توينبي من بقايا الاستعمار الغربي العسكري وآثاره (وهو كان كذلك في مرحلة سابقة) إنما أصبح الآن، من حيث ارتباط العلة بالنتيجة، عاملاً حقيقياً للالتحاق السياسي بالغرب، بعد أن فقد هذا الغرب فرصة استخدام القوة العسكرية بلا حدود، لتحقيق الالتحاق. فانكفأ إلى أداة أخرى أشد دهاءً وأعمق أثراً، وفي ذهن قادته هذه الحقيقة البسيطة: إن وحدة الشعوب هي في وحدة بيئتها وتراثها، فإذا تنوعت البيئة وتفتّت التراث، أمكن ترسيخ الانفصال، وإذا أُنشئت حالة التحاق فكري وثقافي تيسر تحقيق الالتحاق السياسي، بلا قوة عسكرية ولا احتلال ظاهر.

التراث اللغوي والاستقلال

ولعل فهم هذه العلاقة الوثيقة بين الثقافة والسياسة، وبين التراث والقومية يساعدنا خير مساعدة في فهم الأسباب التي تحدو دوائر ذات

انتماء سياسي معين، على أن تتخذ مواقف معادية من التراث العربي، في إطار ثقافي بريء المظاهر. خذ مثلاً مسألة اللغة العربية الفصحى واللهجات الدارجة التي يروّج لها بألف حجّة وحجّة، إلا الحجة الحقيقية. لقد أحسن الحصري التعمق في هذه المسألة إلى الحد الذي ييسّر فهمها تماماً، في كتابه «اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية»[18].

يقول الحصري في تفسير الفارق بين اللاتينية (لغة الدين عند الأوروبيين) والعربية (لغة الدين عند العرب والمسلمين)، والسبب الذي جعل الأولى عاجزة عن توحيد الشعوب الأوروبية في قومية واحدة: «كان... المبشرون [يخاطبون] الناس باللغة الدارجة بينهم، لا باللاتينية الأدبية التي كانت شبه غريبة عليهم. ومما تجب ملاحظته في هذا الشأن أن المذهب الكاثوليكي الذي نشأ في إيطاليا وانتشر منها إلى غرب أوروبا، كان يلقي مهمة تلاوة الكتاب المقدس على عواتق رجال الدين وحدهم. وما كان يُفرض ذلك على سائر الناس بوجه من الوجوه. ولهذا السبب لم تؤثر لغة الإنجيل في كلام الناس تأثيراً يذكر، بل بقيت اللغة المذكورة كلغة خاصة برجال الدين. حتى أن المجمع الديني الذي انعقد في مدينة «تور» سنة ٨١٤، اتخذ قراراً صريحاً في هذا الشأن فأوصى «بتفهيم كلام الله إلى الناس، باللغات التي درجوا عليها». ولذلك نستطيع أن نقول إن الكنيسة المسيحية احتفظت باللاتينية الأدبية لنفسها، ونشرت بين الناس اللاتينية العامية وحدها. ومن المعلوم أن فكرة وجوب تلاوة جميع الأفراد للإنجيل، لم تظهر إلى عالم الوجود إلا بعد ظهور البروتستانتية، في القرن السادس عشر للميلاد. ولكن حتى ذلك التاريخ، كانت فروع اللاتينية قد تباعدت

عن أصلها كثيراً، وكوّنت عدة لغات أدبية راقية جداً. كما أن اللغات الجرمانية أيضاً كانت خرجت عن أطوارها البدائية وأنتجت آثاراً أدبية هامة. ولهذا السبب نجد أن فكرة قراءة جميع الناس للإنجيل اقترنت بفكرة «ترجمة الإنجيل إلى اللغات الدارجة بين الناس». وهذه الفكرة استوجبت على الفور ترجمة الإنجيل إلى الألمانية والفرنسية والإنجليزية».

ومع هذا الوضوح في تحليل الحصري، لا تبدو ثمة حاجة إلى التفصيل في العلاقة بين هذا التحول وظهور القوميات الأوروبية على نحو واضح في أواخر القرون الوسطى، أو العلاقة بين ثورة مارتن لوثر وبروز القومية الألمانية. كذلك تتضح مع هذا التحليل صورة العلاقة بين عروبة القرآن وأثر الإسلام في تعريب المجتمعات الإسلامية وتوحيدها، فيما سماه الحصري «البيئة المعنوية»[١٩]. حتى قال «إن كل أمة من الأمم تحتاج إلى لغة «موحَّدة» تزيدها تجاوباً وتماسكاً فتكون موحِّدة»[٢٠].

وإذا كان الحصري قد أوضح مسألة العلاقة بين اللغة والقومية بعمق قلما بلغه غيره من رواد الفكر العربي الحديث، فإنه لم يكن وحيداً في فهمه لهذه المسألة؛ إذ تحدث عمر فاخوري (في «المفيد»، ٤ تشرين الثاني ١٩١٣) على الأمة العربية، ورأى الرابطة الأساسية في اللغة، «فهي وعاء التراث الأدبي والتاريخ، وهي التي توحّد الأمة في الشعور والعمل»[٢١].

وبرى د. محمد أحمد خلف الله أن هذه اللغة هي « الشيء الذي يشتمل على التراث الثقافي الذي صنعه السلف، والأدوات الثقافية التي يمارس بها المعاصرون الحياة... والوعاء الثقافي الذي يشتمل على كل ما تمارس به الجماعة حياتها من وسائل مادية ووسائل معنوية - وبخاصة الذكريات التاريخية، والأمجاد الحضارية، وما إلى ذلك من كل القيم الثقافية التي تنمّي الوعي بالذات، وتؤكد شخصية الجماعة »[٢٢].

لكن هذا الفهم لحقيقة العلاقة بين اللغة والثقافة من جهة، والبيئة والشخصية القومية والحضارية من جهة ثانية، ليس عاماً بين المثقفين والقادة العرب. وليس نادراً أن تجد بعض القادة العرب الثقافيـين أو السياسيـين، ممّن يؤيدون الوحدة العربية والاستقلال السياسي والثقافي عن الغرب، وفي الوقت نفسه يحثّون على إحياء اللهجات الإقليمية أو استخدام اللغات الأجنبية ويعرضون عن إنماء التعبير باللغة العربية الفصحى، اللغة الوحيدة القادرة على التوحيد، دون أن يرتابوا بأن في مواقفهم هذه شيئاً من التناقض أو اضطراب الرؤية، أو الإعلان برأي والعمل بغيره.

ذلك أن هذه القيادات غالباً ما تستخف الأشياء ولا تتوقف عندها طويلاً، فلا يمكنها أن ترى إذن ما للتراث اللغوي والثقافي من أثر في صهر الناس وتكوين وحدتهم وتمكينهم من الاستقلال الحضاري. ولو أتخذنا كلمتي « الله أكبر » مثلاً في شرح هذا الأمر، لأمكننا ربما أن نصل إلى الكثير من الوضوح. فكلمتا « الله أكبر » تردان على شفاه الناس في حالات عديدة، فتتخذان تعبيرات متعددة ومتنوعة يستطيع

الإنسان العربي أن يفقهها جميعاً. فإذا اغتيل سياسي بارز، وقلت « الله أكبر » بصوت مرتفع وحرارة بادية كان تعبير. وإذا سمعت أن سيارة ملغومة قد انفجرت في شارع مزدحم، وقلت « الله أكبر » بنوع من الكلل، كان تعبير آخر. وإذا أخذ بك الطرب وأنت تستمع إلى أغنية ما، وقلت « الله أكبر » كان تعبير ثالث. وإذا وقع ظلم بضعيف وقلت « الله أكبر »، بنوع من الغضب في وجه ظالمه، اختلف التعبير تماماً... وهكذا. وليس من شك في أن الإنسان العربي يستطيع أن يفهم جميع التعبيرات الممكنة لهاتين الكلمتين دونما حاجة إلى ثقافة واسعة، لأنه ينتمي إلى هذا الوعاء الثقافي العربي الذي تطورت فيه هذه العبارة عبر الأجيال، فأصبحت تعبيراتها مما يتنشقه الإنسان العربي هذا مع هوائه، ويرسب في نفسه ولا وعيه دونما جهد تعليمي ظاهر. فإذا أراد مستشرق ما أن يفهم هذه العبارة، ففي إمكانهِ أن يعثر لها على ترجمة موفقة تؤدي المعنى الحرفي للكلمتين. أما ما وراء هاتين الكلمتين من تعبير إنساني غني ومتنوع، فهو يحتاج لفهمه، إلى دراسة مطوّلة ومعقّدة. وإذا أصاب هذا المستشرق توفيقاً فإنه يخطو خطوة صغيرة في إقامة قناة اتصال له بهذا الوعاء الثقافي العربي، الذي لا يجد العربي الأميّ صعوبة في الاتصال به. إن هذا هو مثال المستشرق، العالم المتخصص، حيال عبارة واحدة من العبارات. فما بالك بالملايين من مواطنيه غير المتخصصين، وما بالك بملايين العبارات التي تشكل نظاماً تعبيرياً واحداً يتحرك في خضمّه أبناء القومية الواحدة دون عقبة أو صعوبة، ويتعذر على أبناء القوميات الأخرى الاقتراب منه.

من يدرك خطورة التراث؟

ثمة إحساس عام إذن بأن القيادة العربية الثقافية والسياسية لا تدرك كلها طبيعة هذه الحدود القومية الراسخة الراسية في النفوس، ودورها الخطير في التكوين السياسي للشعوب والقوميّات.

يقول توينبي في هذا الشأن: «كان بعض الجنود اليهود المتحدثين بالعربية، الذين أجبروا على التحول إلى اللغة العبرية، كانوا يتسللون [إلى بيوت العرب في قطاع غزة] ليلاً لأنهم يحنّون إلى الكلام بالعربية التي ظلت لغتهم الأصلية قروناً عديدة... فقد ينجح الإدماج بحيث يصبح أبناء أو أحفاد اليهودي اليمني مندمجين مع اليهودي البولندي أو الروسي - هذا أمر لا نعرفه، ولكنني لا أظنه محتمل الوقوع»[٢٣].

وإذا كان توينبي قد استخدم كلمة «يتسللون» بالتحديد، فلأن هؤلاء الجنود اليهود كانوا يقومون بنوع من «الخيانة السياسية» في ارتدادهم إلى العربية والحنين إليها. وهذا ينم عن إدراك أعداء الوحدة العربية والاستقلال العربي لخطورة اللغة في البيئة السياسية. بل نستطيع أن نحصي الكثير من المجهودات التي تنم عن هذا الإدراك لدى خصوم الوحدة العربية والاستقلال العربي، بل عن انتقال هذا الإدراك إلى مرحلة العمل الفعلي. فترى دوائر سياسية عربية تروّج للتراث الإقليمي، في مجهود انفصالي معادٍ للوحدة، وتروّج في الوقت نفسه للمستحضرات الحضارية الغربية، في مجهود التحاقي معادٍ للاستقلال العربي، ولا تحسّ أن القيادة العربية الوحدوية الثقافية والسياسية تعمل بوعي كامل في الاتجاه المعاكس على الصعيدين.

في أحد العهود السابقة في لبنان، طلب المسؤولون في منوعات إذاعية، البدء بجملة للتعريف بالتراث اللبناني. فاتصل إذاعي أنيط به التعريف بالتراث الموسيقي اللبناني برجلين عرف عنهما اهتمامهما بالأمر: زكي ناصيف الموسيقي اللبناني البارز، والأب لويس الحاج المسؤول الموسيقي في جامعة الروح القدس في الكسليك (وكانت لا تزال معهداً). وسألهما عن خصائص التراث الموسيقي اللبناني ومصادره، وما إلى ذلك. فأجمع هذان العالمان على أن التراث الموسيقي مشترك في خصائصه ومصادره في لبنان وسورية وفلسطين والأردن، وأننا لا نستطيع الكلام على تراث لبناني بالمعنى التاريخي، بل على تراث سرياني عام يخص «بلاد الشام» عموماً. لكن الإجماع على قول هذا، كان يواكبه إجماع آخر على ضرورة عدم قول الحقيقة عبر المذياع، لأن المسؤولين كانوا يريدون أن يقولوا للناس، إن ثمة تراثاً لبنانياً خاصاً يتميز في عناصره ومصادره عن أي تراث آخر.

ولم تكن هذه الرغبة في «استحداث» تراث لبناني على عجل، مجرد نزوة معزولة خطرت ببال مسؤول، بل هي في الواقع جزء من سياسة دؤوبة يواكبها حرص على أن يسمع اللبنانيون نتاجاً موسيقياً غير الذي يسمعه المواطنون العرب الآخرون في مصر أو سورية أو غيرهما. وفي حقبة ليست بالبعيدة وصل الاهتمام الرسمي بحفز الإنتاج الغنائي اللبناني إلى حد الاصطناع، فكان مطلوباً إنتاج أغنيات بأي ثمن وأي مستوى، وكان مطلوباً في الوقت نفسه تقليص إذاعة أي نتاج فني عربي (وبخاصة المصري). حتى توقفت في مرحلة من المراحل إذاعة الأغنيات

العربية سوى اللبنانية، ولما أعيد السماح ببثها من جديد، إثر حملة صحفية، كانت مراجع عالية لا تتردد في الاتصال بالإذاعة للتأنيب، كلما شعرت هذه المراجع بأن إذاعة هذه الأغنيات المصرية قد تخطت الحدود الموضوعة. وذلك أمر يمكن التيقن منه بملاحظة ما يذاع وساعات إذاعته.

ويكاد يكون من المؤكد أن يواكب هذا الإعراضَ عن العروبة الفنية، في معظم الحالات، إقبالٌ على تغرب فني، لدى فنانين لا تحلو لهم مسوغات الانفتاح إلّا حيال الحضارة الغربية، ولا يستخدمون حجج نبذ «الفن غير اللبناني»، إلا في مواجهة الحضارة الموسيقية العربية.

يقول موسيقي لبناني معروف[٢٤] في تفسير استخدامه الآلات الغربية، إن أغنياته يمكن أن تذاع بين مجموعة من أغنيات «الديسكو»، دون أن يشعر بالخجل، وهو قول قد يكون بريئاً في عرف قائله، لكنه يتسم بالخطورة في العرف الوحدوي العربي. لأن قولاً كهذا ينم عن جملة معتقدات يمكن إدراجها ضمن إطار «التفسير الخاطيء للهزيمة»[٢٥]، ذلك أن هذا الموسيقي يؤمن بأن التراث الموسيقي العربي متخلف، وأن الآلات الموسيقية العربية هي من أسباب هذا «التخلف»، وأن مقياس ارتقاء موسيقانا العربية هو مضارعتها لموسيقى «الديسكو» وتشبهها بهذه الموسيقى، حتى لا يعود في إمكانك التمييز بينهما والإحساس «بالخجل». ولا يختلف معتقد موسيقي لبناني آخر، عن هذا المعتقد إلا في أسلوب التعبير عنه، إذ قال في رده على

سؤال[٢٦] حول تفاؤله بمستقبل الموسيقى العربية، إنه متفائل وإن سبب تفاؤله يعود إلى إقبال الشبان على آلة « الغيتار » بدلاً من العود.

وبصرف النظر عن المستوى العلمي غير المقنع لهذه « المعتقدات »، وعن هزال « المثال الأعلى » المقترح (الديسكو) الذي لا يخرج عن كونه موجة أخرى عابرة لا تلبث أن تنحسر في سنوات قليلة دون ريب مثلما انحسرت قبلها موجات عديدة منذ الخمسينيّات إلى الآن، وبصرف النظر عن إحساس أوروبة نفسها بأزمة موسيقاها، وبحثها عن منافذ، بالإقبال على الموسيقى العربية أو الهندية أو غيرها، على ما قاله الفنان العراقي منير بشير تعقيباً على حفلات أقامها في أوروبة في أوائل السبعينيّات وحاول أن يعزف فيها على العود بمزاج أوروبي فلقي إعراضاً، وبمزاج عربي فلقي نجاحاً، وبصرف النظر عن رأي أحد الفنانين الإسبان، أن « من يعرف آلة العود العربية يدرك كم هو الغيتار إبن غير شرعي لهذه الآلة العربية النبيلة »، بصرف النظر عن هذا كله، فإن المعتقدات التغريبية في ذاتها، ليست دعوة إلى وضع موسيقى عربية « راقية »، بقدر ما هي دعوة إلى وضع موسيقى غربية أوروبية ونزع كل الملامح العربية عن موسيقانا حتى لا يعود ثمة فارق بينها وبين الموسيقى الأوروبية الخفيفة، لا في المزاج ولا في الأدوات أو المقامات أو الإيقاعات، أو ما إليها. وتلك دعوة إلى إلغاء الموسيقى العربية لتحقيق الالتحاق الموسيقي بالغرب.

فإذا أخذت بهذه الدعوة وفق ما شئت من مسوّغات، ثم أخذت بالدعوة إلى « الشعر الحديث » المنقطع عن تراث الشعر العربي العظيم

والمتصل بالتأثيرات الشعرية الأوروبية، ثم أخذت بالدعوات إلى التغرّب في كل الفنون وضروب الثقافة والفكر، فماذا يبقى لك من بيئتك القومية الحضارية المستقلة؟ ثم كيف يتسنى لك الاستقلال السياسي بعد ذلك، ما دمت لا تأخذ بالتفسير العنصري لقيام الشعوب والقوميّات، وما دمت ترى أن وحدة البيئة تصنع وحدة الأمة، وأن استقلال هذه البيئة ضروري لتمكين هذه الأمة من الاستقلال؟

إن بعض المفكرين العرب المؤيدين للوحدة العربية والاستقلال عن الغرب يعتقدون أن البديل الذي يطرحه بعض المتغربين، ليس في المستوى المطلوب، وأنهم لو طرحوا أن نستبدل بموسيقانا العربية، الموسيقى الأوروبية الكلاسيكية (لا الديسكو)، كنموذج للاحتذاء عليه، لما بقي من سبب لرفض الاستعارة.

غير أن الخطأ في الاستعارة ليس في مستوى المستعار بل في جنسيته. فليس المطلوب في الأصل إحلال موسيقى أوروبية الطابع محل موسيقانا ذات الطابع العربي، وإلا وقعنا في خطأ تفكيك بيئتنا وإنشاء بيئة الالتحاق. بل المطلوب هو تطوير موسيقانا العربية. والتطوير لا يعني نزع الملامح القومية عن هذه الموسيقى كإلغاء ربع الصوت، أو الإعراض عن الآلات العربية، أو صرف النظر عن الإيقاعات العربية وقصر التأليف الجديد على الإيقاعات الغربية، بل التطوير هو البحث عن وسائل تعبير جديدة تحفظ لهذه الموسيقى شخصيتها القومية الواضحة. وهذا أمر لا يقدر عليه إلّا الموسيقيون المشبعون بالتراث العربي الذين استوعبوه استيعاباً كاملاً غير منقوص.

ولا شك في أن الفكرة الشائعة التي تشاء أن يبدأ تطوير الموسيقى العربية بإرسال تلاميذ الموسيقى إلى المعاهد الراقية في أوروبة، أو بتعليمهم العزف على البيانو في الصغر، هي فكرة تدخل هي الأخرى ضمن إطار «التفسير الخاطىء للهزيمة»، وتؤدي في نهاية المطاف إلى تهجين الموسيقى العربية ونزع ملامحها القومية وإلحاقها بالموسيقى الأوروبية، فنصبح غير قادرين على الإنتاج الأصيل، لا في موسيقانا ولا في موسيقى غيرنا من الشعوب.

فما نسميه تجاوزاً «موسيقى عالمية» ليس إلا موسيقى أجنبية قومية حتى الصميم. فموسيقى بيتهوفن ألمانية أصيلة إلى أقصى حدود الأصالة. ومن يعرف الموسيقى الشعبية الألمانية يعرف ذلك. والأوبرا الإيطالية هي البنت الشرعية لمدرسة الغناء الإيطالية التراثية القومية. وليس من «موسيقى عالمية» إلا في مخيّلتنا فقط. والقول بوجود هذه «الموسيقى العالمية»، مع أنها ليست موسيقانا ولا هي موسيقى الشعوب في اليابان والهند والصين وإفريقية وما إليها، ينم عن معتقد لا يأخذ كل هذه الشعوب في الحسبان. وإذا ما اتخذنا هذه العبارة للإشارة إلى الموسيقى التي استطاعت في ظروف سياسية وحضارية معينة أن تجتاز حدودها القومية وتشتهر في خارجها، فذاك لا ينفي الطابع القومي لهذه الموسيقى.

إذن فلا بد من أن يتخذ تطوير موسيقانا أولاً سبيل العودة إلى تراثنا الموسيقي، من تجويد قرآني إلى اطّلاعٍ على مدارس الموشحات والأشكال الموسيقية والغنائية العربية المعروفة، ومدرسة القرن التاسع

عشر في مصر والمغرب العربي وسورية وغيرها، وامتداداتها في القرن العشرين، إلى جانب الاهتمام بالآلة العربية كالقانون والعود والناي والرق وغيرها، والاهتمام بالإيقاعات العربية. وهذه كلّها لا نتعلمها في أوروبة بالضرورة.

وإذا كان ثمة من يشتبه في أن ما سبق، إنما يدعو إلى وقف الاستماع إلى الموسيقى الأوروبية أو مقاطعة الثقافة الغربية عموماً، فالأمر ليس كذلك. فالاطّلاع على حضارات الشعوب الأخرى هو إغناء لثقافتنا الشخصية، ولعله في بعض الحالات إغناء لتراثنا القومي. وطالما أن الاطلاع على الثقافة الغربية إغناء، فلا اعتراض عليه.

لكن ثمة عنصرين شائعين في تعاملنا مع الثقافة الغربية، يجعلان من هذا الاطلاع إفقاراً لحضارتنا وحضارة العالم، لا إغناء. أولهما أن الإطّلاع على الثقافة الغربية، غالباً ما يواكبه انقطاع شبه كامل عن تراثنا الغني المتنوع المتميز. والثاني أننا غالباً ما نطّلع على الثقافة الغربية وفي ذهننا أننا نغادر عالم التخلف إلى آفاق التقدم والعصر.

وحقيقة الأمر أننا لو دخلنا في العصر الحديث متخففين من تراثنا، فإننا لا ندخل إلا من باب الالتحاق. ودخول العصر من باب الالتحاق لا يضمن الترقي المطلوب، بل يضمن في الواقع بقاءنا في مؤخرة الصفوف. فليس في إمكانك مثلاً أن تنتج موسيقى عظيمة وأنت في موقع الهجنة الحضارية. وتاريخ الموسيقى في العالم يشهد على أن كل نتاج عظيم، هو نتاج أصيل في انتمائه القومي. ولا شك في أن هذا ينطبق على جميع ضروب الفنون والآداب والنشاط الحضاري.

واحتفاظنا بثقافتنا وتراثنا وتعميق الإنتاج من ضمن هذا التراث، إغناء للتراث البشري العالمي. أما نزع الملامح القومية عن تراثنا وإسباغ الملامح الأوروبية عليه، وصبغه بالصبغة الغربية فيجنح بنا إلى إفقار التراث البشري وتوحيد ألوانه وحصر تنوعه، خلافاً لادعاء المتغربين الذين درجوا على وصف أنفسهم بأنهم دعاة الانفتاح والتنوع، واتهام «أنصار التراث» بالمكوث في ثقافة اللون الواحد.

هوامش

(١) ياسين، السيد، في كتاب منصور، إبراهيم: «الازدواج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية»، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١) ص ٩.
(٢) منصور: المرجع نفسه، ص ٤٦.
(٣) منصور: المرجع نفسه، ص ص ٥٣ و ٦٤.
(٤) أرسلان، شكيب: «مختارات نقدية في اللغة والأدب والتاريخ»، جمعها وقدّم لها سعود المولى. (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٢) ص ١٤.
(٥) عمارة، محمد، في كتاب: «ندوة القومية العربية والإسلام»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١) ص ص ١٥٤ و ١٥٥ و ١٥٧.
(٦) الدوري، عبد العزيز، في «ندوة...»، المرجع نفسه، ص ٦٥، نقلاً عن البلاذري في «أنساب الأشراف».
(٧) الدوري في: «ندوة...»، المرجع نفسه، ص ٦٧.
(٨) الدوري في: «ندوة...»، المرجع نفسه، ص ٨١.
(٩) الدوري في: «ندوة...»، المرجع نفسه، ص ٨٩.
(١٠) العروي، عبد الله: «أزمة المثقفين العرب»، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨) ص ص ٧١ و ٥٣. والجملتان المنقولتان هنا نقلتا ببعض تصرف، بسبب عدم استقامة المعنى في الترجمة.
(١١) خلف الله، محمد أحمد، في: «ندوة...»، المرجع السابق، ص ٢٠.

(١٢) شفيق، منير: «الإسلام في معركة الحضارة»، (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨١) ص ٧٣.
(١٣) توينبي، أرنولد: «محاضرات أرنولد توينبي»، ترجمة فؤاد زكريا، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤) ص ٣٥.
(١٤) توينبي: المرجع نفسه، ص ص ٣٥ و ٣٦.
(١٥) شفيق: المرجع السابق، ص ٩.
(١٦) منصور: المرجع السابق، ص ٩.
(١٧) شفيق: المرجع السابق، ص ٧.
(١٨) بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦. ص ص ٥٨ و ٥٩.
(١٩) الحصري: المرجع نفسه، ص ٤١.
(٢٠) الحصري: المرجع نفسه، ص ٤١.
(٢١) الدوري: «ندوة...»، المرجع السابق، ص ٣٤، في تعقيبه على خلف الله.
(٢٢) خلف الله: «ندوة...»، المرجع نفسه، ص ص ١٩ و ٢٢.
(٢٣) توينبي: المرجع السابق، ص ٧٨.
(٢٤) في برنامج: «شارع التلفزيون»، (تلفزيون لبنان، القناة ٧، ١٥ كانون الثاني - يناير، ١٩٨٢).
(٢٥) راجع الفصل الأول.
(٢٦) في برنامج: «استوديو الفن»، وكان عضواً في لجنته الحَكَم، (شركة التلفزيون اللبنانية، قبل سنة ١٩٧٦).

الفصل الرابع

التراث وأزمة القيادة العربية

العجز عن إقامة علاقة ديمقراطية مع الجماهير هو ، فيما نرى ، لب الأزمة التي تنتاب القيادة العربية ، السياسية والثقافية في هذه المرحلة من تاريخنا . وإذا كان في إمكاننا القول إن القيادات العربية ليست كلها في شوق إلى إقامة مثل هذه العلاقة الديمقراطية ، إلا أنّ معظم أولئك القادة السياسيين والثقافيين الطامحين إليها والساعين إلى إقامتها ، يُبدون عجزاً عن تحقيقها ، يساويهم بخصومها .

ولعل من القيادات العربية من يعتقد بضرورة تأجيل ساعة هذه العلاقة الديمقراطية بين القيادة والجماهير إلى زمن يزول فيه التخلف ، أو من يعتقد بأن هذه العلاقة هي التي ستزيل التخلف لدى الجماهير ، أو من تتداوله الأزمة المحيرة بين هذا الموقف تارة وذاك طوراً ، أو من يقف ثابتاً في موقع بينهما . لكن الظاهرة شبه العامة ، هي أن هذه القيادات العربية ، على اختلاف مشاربها ومذاهبها ، لا تبدي أي دليل على أنها تعي علاقة الديمقراطية المنشودة بالتراث .

فالقيادات السياسية العربية درجت في معظم الحالات على السعي إلى إقامة العلاقة الديمقراطية مع الجماهير ، في الشكل لا في المضمون .

فعمدت إلى إنشاء أجهزة وسيطة، سميت مجالس شعب أو أمة أو جمعيات نيابية أو تمثيلية، القصد منها استكمال الشكل الدستوري الذي يجعل القيادة السياسية من حيث المبدأ، المرحلة الأخيرة في مراحل «الاختيار الحر» المتدرج من القاعدة إلى القمة. أما الاختيار الحقيقي فكان يتخذ في الواقع، الاتجاه المعاكس. وحتى في الحالات التي كان يبدو فيها أن انتخابات ديمقراطية حقيقية تُنظّم، كانت القيادات الثقافية المرشحة الأولى لمد هذه المجالس بالعنصر البشري الغالب. فكانت كل عناصر الاغتراب الثقافي تنتقل معها، من مقاعد الثقافة إلى مقاعد السياسة؛ ولم يكن تراثنا السياسي والاجتماعي والتاريخي يستوحى في معظم هذه الحالات. بل كان المثال الأعلى لقياداتنا السياسية يتخذ ملامحه الأساسية من تراث الغرب السياسي، القومي الفاشي في حالات، والليبرالي في حالات، أو الماركسي في الحالات الأخرى.

ولما كان أمراً مقضياً أن تشيح الجماهير بوجهها عن نظم لا ترتبط وتراثها السياسي وماضيها وتاريخها، كان طبيعياً أن تحاول القيادات السياسية فهم سبب الجفاء بينها وبين الجماهير. فظن بعض القيادات أن هذا الجفاء مرده إلى تخلف الجماهير وعدم فهمها لفوائد النظام الحديث المقترح. وظن البعض الآخر أن في الأمر تدخلاً معادياً يزين للجماهير مجافاة قياداتها، أو مؤامرة مدبرة تريد شراً بالشعب غير الواعي لمصلحته. وفي العموم فرضت القيادات العربية على جماهيرها، النظام المقترح، المستوحى من التراث السياسي الأجنبي فرضاً، وهي تظن أنها بذلك تعمل لخير هذه الجماهير «الجاهلة». فأصبح لزاماً مع تعذر

التأييد الجماهيري، أن يتكىء الحكم على قوى أجنبية تارة، أو على عصبيات قبلية أو إقليمية أو طائفية طوراً أو على الإثنين معاً في آن. وتعذر تماماً إحداث علاقة ديمقراطية بين القيادة والقاعدة، وانزلقت القيادات السياسية إلى حكم ديكتاتوري أو عشائري أو طائفي، وهي تظن في أحسن الحالات، أنها تسوق شعوبها إلى جنتها المنشودة. وفي الواقع فإن «التغرب يقود إلى الاستبداد حتماً»[1].

مساوىء في النماذج الغربية

ولا بد، في بداية الأمر إذن، من أن تكف القيادة السياسية العربية، بجميع صنوفها وعقائدها، عن الإيمان بأن الصيغ السياسية الغربية المستحضرة قادرة على إسعاد جماهيرها. ولا بد من أن ترى هذه القيادة ما في القيم الاجتماعية الغربية من مساوىء قبل الإقدام على استعارتها بلا تبصر.

يقول توينبي في هذا الشأن: «أنا أرى بالفعل، أن النزعة الفردية قد ذهبت في الغرب، أبعد مما ينبغي، وأطلق لها العنان على حساب الصالح العام.... ومن الملاحظ في البلاد غير الغربية، أنه لم تكن هناك مشكلة متعلقة بالمسنين قبل اتباع هذه البلاد للأساليب الغربية، إذ كان الكبار الذين تجاوزوا سن الإنتاج يجدون الرعاية اللازمة بطريقة طبيعية تقليدية من أفراد الجيل التالي، الذين هم في عنفوان قواهم الإنتاجية. ولكن النزعة الفردية السائدة حالياً في الغرب قد زعزعت إلى حد ما فكرة الالتزام التقليدي للأجيال الناضجة برعاية

الجيل الأسبق منها... ولقد قيل لي إن غير الغربيين عندما يشاهدون موقفنا من المسنين في بلادنا يجدونه شيئاً مربعاً. فإذا كنتم بالفعل تجدونه شيئاً مربعاً، فلا تقتبسوه، ولا تمضوا في الفردية - التي قد تكون في ذاتها شيئاً مفيداً - إلى هذا الحد اللاأخلاقي المتطرف »[٢].

ولعلك تجد في القيادات السياسية العربية حالات شائعة من الانفصام بين ما يظهرون وما يضمرون من تأييد للقيم الاجتماعية المستوردة. فيمارسون في سياساتهم الاجتماعية نقيض ما يجرؤون على إعلانه من مسألة استعارة القيم الاجتماعية الغربية. ومهما بدا من تمسكهم بقيمنا الاجتماعية الأصيلة، تراهم في قرارة نفوسهم، بل في سياساتهم التربوية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية يحنّون إلى ما ذهب إليه أحد الكتاب الأتراك التورانيين حين قال إن «لا رقي لهيئتنا الاجتماعية إلا متى صارت الفتاة المسلمة تخاصر من شاءت من الشبان، تركياً كان أو أوروبياً، ومسلماً كان أو مسيحياً أو يهودياً. أو ما ذهب إليه عبد الله جودت المتفلسف التركي من أنه لا بد لتجديد شباب الأمة التركية، من جلب شبان من الألمان والطليان وتزويجهم بالتركيات »[٣].

ولا منتدح من الاعتراف للقيادات السياسية العربية، بأنها تجاوزت فكرة «تحسين النسل» هذه، لكنها في حقيقة الأمر لا تزال تؤمن بأساليب مماثلة «لتحسين الفكر» بالتطعيم والاستعارة والتقليد غير المتبصر.

ويرى د. رباح أبو حيدر[٤] أن التفكك الاجتماعي والعائلي،

واستفحال النزعة الفردية في المجتمعات الأوروبية، يعززهما نمط العمارة الأوروبية الذي يتميز بالشقة المعزولة والغرفة الفردية. ويقول د. أبو حيدر إن الحوش الجماعي الذي يلتقي فيه أبناء عائلات عديدة ويَنشؤون فيه معاً، يوعب فيهم روح التضامن الجماعي والتوازن النفسي وينمي فيهم قدرات وكفاءات اجتماعية أكيدة، ويبرز روح القيادة لدى المفطورين عليها، وما إلى هناك من ملكات وروابط اجتماعية لا توفرها أو تحفزها أنماط العمارة الغربية. بل إن الغرفة الفردية ربما كانت العنصر الأساسي بين العوامل التي سهلت تلاشي مفاهيم الوقار والاحتشام الجنسي، حتى أضحى الجنس في الغرب مملاً ومبتذلاً وبعيداً عن موقعه الطبيعي كتعبير عن مشاعر إنسانية صحية.

ولا شك في أن المسافة كبيرة بين ملاحظة هذا الأمر، والادعاء أن ثمة بديلاً جاهزاً في حضارتنا يأخذ في حسبانه هذا الاعتبار الاجتماعي والاعتبارات الأخرى، الاقتصادي والجغرافي وما إليها. ولكنه لا مفر في الوقت نفسه من أن نلاحظ أن القيادات السياسية العربية المسؤولة عن الإسكان والاجتماع والتربية، لا توحي إطلاقاً أنها في صدد البحث عن بديل، أو حتى التساؤل في هذا الشأن أو الإلمام بعناصر المشكلة. ولا يبدو من هؤلاء المسؤولين إلا المزيد من الحرص على ما يسمى «بمواكبة العصر» وكأن العصر قابع، بكل عناصره، في منطقة جغرافية واحدة اسمها الغرب. فليس من شك في أن القيادات العربية حين تهتدي مثلاً، إلى صيغة إسكانية ملائمة لطبيعة بلادنا وقيمنا الاجتماعية ومشكلاتنا الاقتصادية وحاجاتنا التربوية والصحية، تكون

انتمت إلى العصر، حتى إذا كانت هذه الصيغة مختلفة عن النماذج الغربية الحديثة. أما السعي إلى «مواكبة العصر» بنقل أفخم ناطحات السحاب إلى قلب الصحراء، فليس سوى إقرار بالانتماء إلى عصور متخلفة، وتعبير عن مشاعر انبهار وعقد نقص حيال مظاهر عظيمة، لا نفهم علاقتها العضوية بأرضها وتراثها.

بعض توازن حيال الغرب

وفي مثل حالات الانبهار هذه، تتسم المساعي المتكررة إلى إبداء كل المظاهر السلبية في الحضارة الغربية العظيمة، تتسم بالحكمة. فلعل في ذلك ما يعيد إلينا بعض توازن في نظرتنا إلى الغرب، وما يفسر جانباً من أسباب الجفاء المستحكم بين جماهيرنا وبين مثقفينا المبهورين بالغرب، وبقيمه الاجتماعية، وبأساليب عيش الإنسان فيه.

«ففي الغرب أناس قد اعتادوا حياة النشاط العملي إلى حد أنهم يصرفون أوقاتهم في ممارسة أمور عملية تافهة لا جدوى منها، حتى لا يضطروا إلى مواجهة أنفسهم مواجهة روحية صريحة، والتحول إلى عالمهم الداخلي، وممارسة التأمل الباطن في حياتهم. هذه الصفة هي ما يسميه علماء النفس بالطابع الانبساطي الذي يناقض الطابع الانطوائي. والواقع أن عجز الإنسان عن التأمل الروحي الباطن، يتضمن إهداراً لإنسانيته لا يقل عن ذلك الذي يتضمنه عجزه عن النشاط العملي»(٥). ومن المسلم به الآن، أن الخطوات التي حققتها العلوم الفيزيائية أخيراً في الغرب «أثارت من المسائل الفكرية والخلقية، أكثر من تلك التي

حلّتها... فغزو الطبيعة واستثمار الموارد يبدوان كاملين في نظر سكان البلاد المتطورة. ومع ذلك فإن هؤلاء يشعرون الآن أن العلم - وهو الأداة الأساسية للغزو المذكور - سائب وبلا هدف، ويحتاج إلى إعادة تقويم »[٦].

ويؤيد توينبي هذه الدعوة إلى إعادة توجيه العلم نحو هدف يكون هو الغاية، فلا يخرج العلم عن كونه وسيلة إلى بلوغ هذا الهدف، فيقول: « أود لو تنبّهت الشعوب غير الغربية إلى هذا الخطأ الغربي الذي يكمن في الاعتقاد بأن العلم والتكنولوجيا هما شيء خيّر في ذاته. إن على الشعوب أن تتجنب هذا الخطأ، وأن تحرص على إخضاع الطريقة التي تستخدم بها الكشوف العلمية والتكنولوجيا، للسيطرة الاجتماعية والأخلاقية، وتتيقن من أن هذه الكشوف لن تستخدمها هذه الشعوب إلا في أغراض بناءة... »[٧].

إن سلطان العلم الكاسح، وكونه النتاج الأكثر إشراقاً في حضارة الغرب العصرية، أقنعا القيادات العربية، السياسية والثقافية بأن هذا العلم هو المعيار الوحيد للانتماء إلى العصر، وأنه بالضرورة ينفي التراث. فانزلقت هذه القيادات إلى استخفاف تراثها وخصائصها القومية المميزة. وفيما قبعت الجماهير في كثرتها الغالبة متشبثة بالتراث والتكوين التاريخي الخاص، تحول انتماء القيادات العربية السياسية والثقافية « إلى العصر » انفصالاً وجفاء بين القيادات وجماهيرها، إذ ان هذه « العصرية المصادرة » وفق تسمية د. عبد الله العروي « تنطبق على المثقفين وحدهم »[٨]، حتى أمكنه القول بوجود « انفصام بين ثقافة

ومجتمع، وبين مثقفين وشعب »[٩].

« لقد استبطن المثقف العربي اليوم... الثقافة الليبرالية بصورة أو بأخرى، وسلّم... في حساسيته وفي عقله... بما ندعوه « بالتأخر الثقافي »[١٠]. لكنه بدلاً من أن يعيد الاتصال الواعي بتراثه حتى يبدأ تحديثه وعصرنته، نراه يستكمل انفصاله عن هذا التراث، وفي ذهنه أن هذا الانفصال عن التراث والالتحاق بالثقافة الغربية في الشكل والمضمون، هما السبيل الوحيد إلى التحديث والعصرنة. فانفصل بذلك عن بيئته ومجتمعه، وأصبح عاجزاً عن التأثير فيهما وعن ممارسة أي من مهام القيادة الثقافية أو السياسية.

ولما استعصى على المثقف المتغرب فهم هذا الجفاء، بحث عن تفسير يسوّغ به عجزه عن القيادة. فأخذ يقول مع القائلين إن العقل العربي « وثّاب إلى الغيبيّات، متهافت على العلم بما لا يستطيع العقل الصرف أن يعلم منه شيئاً »[١١]. وامتهن أسلوب احتقار شعبه وتحقيره، واكتسب مع الوقت عادات التعالي الثقافي، وألف الاشمئزاز ومواقف التشامخ، فأصبح الجفاء مع الجماهير علامة سمو ورقي، وتحوّل الاعتزال إلى صفة ملازمة للمثقف المتغرب تبعث في نفسه مشاعر رضى انطوائي مريض، لا تستقيم معه « ثقافة ديمقراطية ».

التغرب في الشكل الفني

فالسواد الأعظم من الفنانين العرب المتغربين، فاتهم أن الثقافة الديمقراطية، أي الثقافة التي تلقى رواجاً لدى الجماهير، لا بد من أن

تكون متكئة على مناهل التراث ومنابعه. وفي حالات كثيرة نشهد مآسي لفنانين أو مثقفين عرب، يقدّمون إلى جماهيرهم نتاجاً راقياً في تعبيره الفني، فلا يلقى أي رواج، لانقطاع هذا النتاج عن التراث. فإذا لاحظ هؤلاء الفنانون أو المثقفون أن زملاء لهم قدّموا نتاجاً أقل مستوى، فلاقى هذا النتاج رواجاً عظيماً، اتخذوا الأمر دليلاً على أن الجماهير ساقطة الذوق، عديمة الفهم، متخلفة الإحساس. ولا يفطن هؤلاء إلى أن هذه الجماهير نفسها قادرة على استيعاب النتاج الراقي المنتمي إلى تراثها، المنبثق من جذوره. بل إنهم يوغلون في مخاصمة النتاج الثقافي الرائج إلى حد يجعلهم في حال غيرة شديدة منه، ولو كان راقياً. فيتعذر عليهم بذلك أن يستقيم حكمهم ويصحّ تقويمهم لأي نتاج ثقافي. وتغدو المأساة الشخصية عائقاً يحول دون رأب الصدع بين هؤلاء المثقفين والذوق الجماهيري العام، وتتفاقم عقدة التشامخ والتلذذ بالعزلة. وتصبح مجافاة «الجماهير المتخلفة» هي السبيل الوحيد إلى إلقاء التبعة بالفشل على كاهل الناس.

والحقيقة التي لا مراء فيها، هي أن التبعة بعزلة المثقفين عن جماهيرهم، تقع على عاتق مناهج التربية وإنشاء القادة الثقافيين. وهي إذن تقع على عاتق القادة الثقافيين قبل غيرهم، لأن مسار تكوينهم يجعلهم عاجزين عن إنتاج ثقافة ديمقراطية.

فالمثقف المتغرب ينشأ عادة في بيئة ثقافية غربية أو متغربة، فإذا أنهى تحصيله حرص على مطالعة النشاط الثقافي في الغرب عبر صحف ومجلّات غربية أو متغربة، فلا تنقل له وكالات الأنباء سوى النزر

اليسير من النشاط الثقافي العربي، أما النشاط الثقافي الغربي فتفيض أخباره عليه من مصادر الإعلام كافة. ولما كان المثقف المتغرب معجباً في الأصل بالثقافة الغربية، ولما كان أمراً شائعاً ألا يفطن إلى الحصار الثقافي الغربي المضروب من حوله، تحتم أن يسلك معظم المثقفين طريق الثقافة غير الديمقراطية، على الرغم من احتمال قناعة معاكسة.

وديمقراطية الثقافة في عرف مثقفينا، لها معنيان شائعان، أولهما مطالبة القيادات السياسية بحرية التعبير الفني والثقافي، وثانيهما تضمين النتاج الثقافي مضموناً يعالج قضايا جماهيرية، أو إكسابه موقفاً شعبياً. لكن المعنى الثالث للثقافة الديمقراطية، وهو استخدام لغة ثقافية وتعبيرية تفهمها الجماهير، لا يحظى باكتراث عام بين صفوف المثقفين، على الرغم من أن هذا المعنى للثقافة الديمقراطية هو، من زاوية ما، أهم المعاني، لأن استخدام المثقفين العرب الفنانين والشعراء والكتّاب، أساليب تعبيرية تفهمها الجماهير، هو السبيل الوحيد إلى تمكين هؤلاء المثقفين من ممارسة مهمتهم القيادية المؤثرة القادرة على تحريك هذه الجماهير. وعلى هذا لا يبدو من أمل لخروج المثقفين من دائرة الاعتزال ومد خيوط اتصالهم من جديد بقواعدهم الجماهيرية، سوى عقد مصالحة بين المثقفين القادة وتراث الجماهير، بما يعيد نتاج الثقافة العربية المعاصرة إلى التعبير بالوسائل والأشكال التراثية، أو ذات الجذور التراثية، بصرف النظر عن مضمون هذا التعبير ومستواه وحريته.

ويرى نجيب محفوظ في هذا الشأن: «أن الكثيرين منا يقولون إنه

ما دمنا مصّرنا أو عرّبنا المضمون، فقد أصبح مضموناً أصيلاً، لأن الشكل الغربي هو «شكل عالمي» وهذا يكفي. ويخيل إليّ أن كلمة «يكفي» هذه لا نستطيع أن نقولها، إلا إذا توصلنا أيضاً إلى «شكل» ينتمي إلينا، ولم نقتبسه من حضارة أخرى»(١٢).

مشكلة مستوى ومشكلة تراث

فإذا كان نجيب محفوظ، الروائي ذو المؤلفات الرائجة، يرى في الاستعارة شكلاً ومضموناً، هذا الرأي، فلأن القيادة الثقافية العربية جربت الاستعارة في كل وجوهها، ووصلت إلى حال من الطلاق مع جماهيرها. ولا علاج لهذه الحالة إلا بعودة المثقفين إلى ضرب جذورهم في تربة التراث. وهذا معنى من معاني ارتباط التراث بالديمقراطية.

يقول د. السيد ياسين: «إن الالتحام بهذه الجماهير يدفع المثقف إلى تصحيح أفكاره ويجعله يفهم هذه الجماهير ويجعله أيضاً يفهم الثقافة الشعبية... ويضيّق من نطاق هذا الانفصال ويمد الجسور عبر هذه الفجوة التي تعزل المثقف عن جمهوره الطبيعي. أما إذا ظل المثقف محروماً من الاتصال العضوي مع جماهيره فسوف ينتهي به الأمر إلى الاكتفاء بأن يلوك إنتاجه الفكري مع زملائه من المثقفين... [فعلى سبيل المثال] المثقفون العرب ليس لديهم إدراك حقيقي لعمق الظاهرة الدينية في المجتمع العربي. وبعبارة أخرى فإنك قد تجد مجموعة من المثقفين يرفضون الظاهرة الدينية دون أن يكون لديهم فهم حقيقي لما تعنيه الظاهرة الدينية، أو الدور الذي تلعبه هذه الظاهرة في تكوين

الشخصية القومية العربية ... فالمثقف المنعزل الذي يرفض، وهو جالس إلى مكتبه، الظاهرة الدينية، هو مثقف لا يتبّع المنهج العلمي »[١٣].

وعلى هذا يرى د. ياسين إذن أن اتصال المثقفين بثقافة جماهيرهم ليس من قبيل التواضع، بل هو ارتقاء حقيقي في مرتبة العلم. إلا أن هذا الاتصال هو أيضاً العامل الأول الذي يضع المثقف في موقع القدرة على القيادة الحقيقية لهذه الجماهير. ولكم طالعتنا أعداد غفيرة من المثقفين اتخذت التغرب الثقافي علامة رقي، وفهمت مهمة المثقف على أنها رسالة الغرض منها نقل هذا التغرب إلى الجماهير. ولكم كانت تشتد حيرة هؤلاء المثقفين أمام ظواهر الرواج الصاعق للنتاج الثقافي الشعبي والإعراض الكامل عن نتاجهم رغم تفاوت المستوى في حالات كثيرة. إن الحيرة التي انتابت المثقفين أمام ظاهرة مثل ظاهرة المخرج السينمائي المصري حسن الإمام، على سبيل المثال، سرعان ما تتبدد إذا ما لاحظنا المسافة التي تفصل هذا المخرج أو ذاك عن تراث الجماهير الفني أو قيمها الاجتماعية. ففي ذهن المخرج المتغرب أن الجماهير لا بد وأن تقبل على إنتاجه الراقي، ذي النكهة المشبعة بالثقافة الغربية، وأن تُعرض عن الروايات الميلودرامية ذات المستوى المتواضع والمذاق المحلي. وكان العكس هو الذي يحدث. فإذا فوتح المخرج صاحب الرواج، في مسألة هبوط مستوى إنتاجه الرائج، احتج لذلك بإقبال الجمهور، في صيغة شهيرة (الجمهور عاوز كده). وهذه الصيغة زادت نقمةَ المثقف المتغرب على الجمهور، وشوشت قدرتَه على رؤية كل الصورة بوضوح. فالجمهور حين يخيّر بين نتاج متغرب راقٍ في لغته

التعبيرية، وبين نتاج أصيل متواضع المستوى، يقبل على الثاني. لكنه مع هذا يحسن في العموم التميـيز تماماً بين الأصيل الراقي والأصيل المبتذل. وفي التاريخ الثقافي العربي خلال هذا القرن أكثر من دليل على أن النتاج الراقي المرتبط بالتراث كان يحظى بأعظم الرواج لدى الجماهير (في الموسيقى والشعر والآداب عموماً)، فلا يستقيم بذلك القول إن الجماهير العربية لا تقبل إلاّ على الثقافة الساقطة. وفي غالب الحالات التي كانت فيها الجماهير تشيح عن نتاج ثقافي راقي المستوى، كانت علة هذا النتاج أنه غربي التأثرات والنهكة، بعيد عن التراث العربي الفني والثقافي والاجتماعي؛ وفي غالب الحالات التي كانت فيها الجماهير تقبل على نتاج ثقافي راقي المستوى، كانت سمة هذا النتاج امتداد جذوره في التراث العربي، ووضوح مزاجه العربي العام. فهل نضرب حولنا حصاراً ثقافياً وحضارياً، ونطبق أعيننا ونصمّ آذاننا عن ماجريات الحياة الثقافية في العالم، أم نفتح أبوابنا للطوفان الثقافي الغربي، فنعرّض أنفسنا للانفصال[١٤] وللالتحاق بالغرب[١٥]، وندق إسفينا بين قياداتنا وجماهيرنا، فنعجز عن تحقيق السياسة الديمقراطية والثقافة الديمقراطية؟ ذلك هو الخيار المروّع الذي يبدو لوهلة أنه مفترض علينا.

متى وكيف ولماذا الاستعارة؟

غير أننا في حقيقة الأمر لسنا في مجاز مسدود المنافذ، لو أحسنّا رؤية الأمور بعمق وتأن وروية ودأب. ذلك أن نماء القائد السياسي أو

الثقافي في تراث شعبه التاريخي أو الفكري أو الفني من شأنه أن يكسبه شخصية هذا الشعب وسماته المميزة غير الملتبسة. وما دامت هذه السمات القومية مصونة فإن الانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى، بعد مرحلة نماء القيادة في تربة التراث، يصبح إغناء لشخصية هذا القائد السياسي أو الثقافي. أما اقتلاع الأبناء من بيئتهم وتراثهم وغرسهم في تربة ثقافية مستوردة، فينشيء قيادات هجينة، عاجزة عن الاتصال بالجماهير وعن قيادتها والتأثير فيها؛ ناهيك عن أن هذا النهج التغريبي هو الذي يتسم بأسلوب ضرب الحصار الثقافي والحضاري.

ولا يبدو من حل معقول لمآسي المثقفين الخطيرة هذه، إلّا أن تعود الأمور إلى نصابها، ويرجع الإلمام باللغات والحضارات الأخرى إلى غرضه الأصلي، وهو إقامة الاتصال بين الشعوب، لا عزل المثقفين عن شعوبهم(١٦). ولا بد للمثقف العربي من أن ينشأ أولًا وأخيراً على أرض ثقافية عربية، يضرب فيها جذوره، ويطل منها إذا شاء، على ثقافات الشعوب الأخرى، بعد تمام مرحلة تكوينه، وظهور الملامح القومية الواضحة على ثقافته.

ويستطيع مخططو المناهج التربوية العربية أن يستخدموا بعض الحقائق النفسية والتربوية في معالجتهم لهذا الأمر. فالمعلوم إجمالاً في علم النفس التربوي، أن الولد حتى سن المراهقة، إنما يختزن النماذج والأنماط التي تتوفر له من والديه ومعلميه والأشخاص الآخرين الذين يتخذهم مثالًا أعلى. فيتلقى ولا يناقش عادة، ويقلد ويحاول كسب الرضى بتقليد مثاله الأعلى.

وحين تبدأ المرحلة التالية، وهي مرحلة المراهقة، تظهر لديه الرغبة في إثبات ذاته وتوكيد استقلاله. وتراه لذلك، في معظم الحالات، يتمرد على المثال الأعلى بسبب وبلا سبب، ويحرص على مخالفة الوالدين والتميز عنهم ومناقضة تصرفاتهم. وينتقل في كثير من الأحيان، إلى نقيض طبائعه وعاداته التي اكتسبها في مرحلة التلقي والتقليد.

ولا تحين المرحلة الثالثة، إلا حين يكتسب الثقة بأنه رسّخ استقلاله وأثبت كيانه الخاص بالآراء الشخصية والقرارات غير المرهونة بإرادة الوالدين. وعندها يأخذ الفتى في العودة إلى الكثير من طبائعه الأولى وقيمه التي تلقنها في مرحلة الطفولة والتقليد، فيستعيد توازنه النفسي، ويتصالح مع والديه، وغالباً ما يتصالح مع مفاهيمهما إلى حد بعيد، لكنه يضيف إلى هذه المفاهيم بعضاً من مكتسبات مرحلة التمرد وإثبات الذات.

وليس من سن دقيقة وموحدة نستطيع أن نقول إنها الحد الفاصل بين كل من المراحل الثلاث والمرحلة التي تليها. لكن المناهج التربوية ليس من شأنها معالجة الحالات الخاصة، بل هي تضع مخططاً للحالة المتوسطة، التي تشبه العدد الأكبر من الحالات المعتدلة.

وفي ظني أن مهمة إنشاء أجيال مطبوعة بالطابع العربي القومي الواضح، هي مهمة ملائمة تماماً للمرحلة الأولى. ففي هذه المرحلة يمكن للمناهج التربوية أن تضبط وتراقب المواد التربوية التي نوفرها لأولادنا، وتلك التي نحجبها عنهم. ذلك أن الطفل في هذه المرحلة

يكتسب ولا يرفض، ويتلقى ولا يعارض، ويأخذ ولا يتمرد.

فإذا بلغ الفتى العربي المرحلة الثانية من عمره، مرحلة الرفض والمعارضة والتمرد، أصبح من الصعب علينا أن نحصر اهتمامه بما نوفره له من مواد ثقافية وعلمية عربية خالصة. ولهذا فإن المرحلة الثانية تلك هي المرحلة المناسبة لكي تفتح مجالات الاطلاع على النماذج المختارة من أحسن ما في الحضارات الأخرى، على ألا يقتصر هذا الاطّلاع، على الحضارات الغربية وحدها. ومثل هذا المتنفس يسمح للفتى بإطلاق مشاعر التمرد على القيم التقليدية والأنماط والنماذج التراثية المتوارثة، ويتيح له سانحة إغناء ثقافته إغناء حقيقياً، بعد أن تكون أسس هذه الثقافة عربية واضحة، لا خوف عليها من تهجين أو تغريب.

ولذا فحين يبلغ الفتى المرحلة الثالثة من عمره، ويأخذ في استعادة توازنه، نستطيع أن نأمل في أن يكون الإنسان الذي أنشأناه واضح الملامح الثقافية القومية العربية، دون أن يكون جاهلاً بالحضارات والثقافات الأخرى.

أما الأسلوب المتبع الآن، في معظم مواقع التربية العربية. وعليه ينشأ القائد السياسي أو الثقافي العربي منذ عقود طويلة. فهو يبدأ بمد التلميذ بمزيج غير مدروس من الثقافات المتعددة في أحسن الحالات، إذا لم يمدده بثقافة أجنبية خالصة. ولما كان تعليم الثقافة العربية ناقصاً في الغالب، ولا يظهر للتلميذ ثقافته القومية العظيمة على حقيقتها، فإن التلميذ ينشأ عادة على الانطباع الذي اكتسبه من هذه المقارنة غير العادلة بين الثقافتين الغربية والعربية. ويرسخ في ذهنه

على نحو شبه محتم، أن ثقافته ليست جديرة بالاهتمام، في مقابل ثقافات الغرب العصرية الحيوية المتطورة. وإذا كان للفتى العربي الناشىء، خميرة القيادة في المستقبل، بعض الحظ من الإحساس القومي المتوقّد، فلربما اهتم بثقافته العربية وبأعلامها ورموزها وملامحها، ودافع عنها واعتز بها. لكنه في هذه الحال يظل في داخلته مقتنعاً بأن هذا الدفاع، إنما تستحقه الثقافة العربية لأنها ثقافته القومية، لا لأنها ثقافة عظيمة حقاً، أو قادرة على أن تكون روح حضارة حية، في عصرنا الحاضر. ولذا يصبح من الصعب أن يتصالح النشء لدى بلوغه سن الرجولة ومراتب القيادة، مع ثقافته وتراثه القومي، ويضحي الابتعاد عن هذه الثقافة عنواناً للتحضر والترقي، والاقتراب منها عنواناً للسلفية والتخلف.

فإذا اتبعنا بدلاً من ذلك، أسلوب تكوين القيادات العربية في حضن تراثها، طيلة المرحلة الأولى من العمر، فمن المرجح ألا نواجه كل هذه المشكلات المعقدة.

ولن تطالعنا مشكلة في انتقاء هذا أو ذاك من عناصر الحضارات الأخرى، في المرحلة الثانية من العمر، حين يكون المثقف قد تكوّن في أرض تراثه. فالجذور الضاربة في التربة المحلية، تضمن للقائد السياسي أو الثقافي اجتناب الشطط في رؤياه، والإحساس والإلمام بالمشكلات العربية، وتضمن له أيضاً التعبير العفوي عن تطلعات جماهيره التي تقف معه على أرض واحدة، وكأنه وإياها أشبه بأوعية متصلة.

التغرّب الاقتصادي والصناعي

إن المثقف المتغرب الذي يغوص في كرّاسات التسويق التي تصدرها الصناعات الغربية، يعجز بلا ريب عن أن يميز من هذه الصناعات ما يفيد بلادنا وما لا يفيدها. ويقول الأستاذ عادل حسين[١٧] إن التبعية الاقتصادية تجعلنا نبني بيوتاً على نسق ما، لا لحاجة يسدها هذا النسق في بيئتنا الخاصة، بل لأننا وجدناه في كراسات التسويق الغربية. ويقول د. حسين أيضاً إن التبعية الفكرية للغرب امتدت حتى إلى فكرنا العسكري. ففي الوقت الذي نعرف فيه جميعاً أن التعداد هو عنصر تفوّق عربي على إسرائيل، لا يزال عسكريّونا مصرّين على اتباع أساليب الحرب الغربية التي تعتمد على قلة من الجنود، ولا يحاولون تطوير أسلوب عسكري خاص للاستفادة من عنصر التفوق العددي الذي نتمتع به.

ولهذا فإن مسألة الاستعارة من أوروبا ينبغي ألا يقدم عليها من القادة السياسيين والثقافيين إلا من يتّسم موقفه الحضاري بالتوازن، أي بالوقوف على أرض التراث العربي والإلمام بالمشكلات والحاجات الأصيلة في البيئة العربية. فتخضع الاستعارة بذلك لحس نقدي حضاري واقتصادي واستراتيجي واجتماعي وثقافي بالغ اليقظة حاد الوعي. لأن الاستعارة في الغالب من الأحوال، أخطر مما تبدو للوهلة الأولى.

يقول الرئيس الجزائري الأسبق أحمد بن بلة: « من الحماقة بمكان

أن نعتدّ استيراد التكنولوجيا طريق التحرير أو الاستقلال. فالتكنولوجيا تدخلنا من جديد في التبعية المطلقة، لأن التكنولوجيا ليست أن نشتري من الغرب سيارة... [بل] أن نمتلك تلك الآلة التي تصنع السيارة... إن الغرب يبيعنا السيارة، ولا يبيعنا الآلة التي تصنعها... إن الإنتاج، أي إنتاج اقتصادي، هو بالضرورة إنتاج ثقافي. إن أي عمل ليس معزولاً عن محيطه وثقافته وفلسفته وظروفه وتاريخ تطوره، وحين نختار نموذج تنمية قائماً على معادلات وخطط غربية، وآلات وربما رساميل غربية، نكون اخترنا بالضرورة نموذجها الثقافي، فكل تلك الخطط والآلات والمعادلات لا تأتي من فراغ أو من فضاء وإنما تأتي من محيط وأرضية ثقافية معينة. إن التكنولوجيا تنقل معها معاييرها الثقافية الأصلية. وكمثال تكون لديك خطة تنمية للتنفيذ، وقد جلبت لها الآلات والجرارات والسيارات، يبقى لك إما أن تستورد كل الملاكات، أو تنتج لها هذه الملاكات. وفي التالي فأنت مضطر إلى فتح مدارس وجامعات من أجل خلق هذه الملاكات، التي ستكون متشبّعة بمعايير ومعادلات تلك التكنولوجيا من أجل تسييرها، وبالتالي بثقافة مركز تلك التكنولوجيا »[١٨].

أزمة القيادة السياسية

ومع ذهاب بعض القيادات العربية إلى هذا العمق في فهم مخاطر الاستعارة، خلافاً لما كان عليه رأي السابقين في بداية تجربة الاستعارة، أمثال الطهطاوي وخير الدين باشا التونسي ومحمد عبده[١٩]، تكتسب

القيادات العربية السياسية والثقافية القدرة على الاختيار المتبصر في الاستعارة الحضارية، والقدرة على الانتماء الأصيل إلى بيئتها، والقدرة إذن على الاهتداء إلى صيغ ديمقراطية في السياسة والثقافة معاً. وهذا أمر يمد هذه القيادات بالقدرة على تحريك الجماهير وصنع المستقبل. إذ ينقل رودانسون عن بارينغتون مور قوله «إنه لأكثر سهولة كقاعدة عامة أن تحدث تعديلاً أساسياً في نظام اجتماعي معين، من ضمن إطار رموزه، على أن تقف بمواجهتها»(٢٠).

إن كثيراً من مثقفينا وقادتنا يعتقدون بإخلاص أن في إمكاننا الانتماء إلى ثقافة غربية، واتخاذ موقف سياسي مؤيد لقضايانا في الوقت عينه، دون أن يرتب هذا الأمر أي التباس أو مشكلة. وهذا وهم كبير أدى إلى مآسٍ وخيبات أمل مؤلمة(٢١). فالرسوخ في ثقافة غربية والانتماء إليها والانغماس في وعائها يجعل أي اتصال مع جماهيرنا الراسخة في تراثها وثقافتها الخاصة، أمراً شبه متعذر، بل يجعل أي محاولة للاتصال بين القيادة والجماهير قليلة الأثر، أو فاعلة عكس الأثر المطلوب(٢٢). ويقول د. منير شفيق إن تطلع القيادات المتغربة إلى نماذج سياسية من الحضارة الغربية «يؤدي بأصحابه إلى محاولةِ فرض التغيير من الخارج، بدلاً من أن ينبع من داخل المقوّمات الأساسية للشعب»(٢٣).

وثمة فهم أعمق الآن لهذه المشكلة، ولعلاقة التغرب بالنظم السياسية المستبدة، وعلاقة التراث بالديمقراطية. وثمة من يرى أن تبنّي القيادات السياسية العربية للمعايير والقيم والنماذج الأوروبية «يمثل سبباً رئيسياً

لفشل تنظيماتهم السياسية... في اجتذاب الجماهير إليها... أو في أن تكون تنظيمات سياسية جماهيرية، رغم أن بعضها... يتبنى مصالح هذه الجماهير»[٢٤]. بل إن د. السيد ياسين لا يتردد في ربط «التواصل مع الجماهير... بقضية الديمقراطية»[٢٥]. فلا تظل الديمقراطية والحال هذه، مجرد أشكال تعيّن للناس وسيلة اختيار ممثليهم في مجالس الأمة، بل تصبح تعبيراً عن عيش القيادات والجماهير في بيئة فكرية وسياسية وثقافية واحدة، تمكّن القيادات من أن تخاطب الجماهير بلغتها، وفق ما قاله الرئيس بن بلة: «ربما فضّلت اليوم كلمة «شورى» على كلمة تسيير ذاتي... يجب أن نخاطب الناس بلغتهم، بوعيهم. إن كلمة شورى مجسدة في عقل مواطننا منذ ١٤ قرناً، وإنه من الصعب أن ينساها أو يستبدل غيرها بها في لا وعيه. يجب أن نكلم الفلاح بلغة بعيدة عن لغة الأساتذة والمثقفين»[٢٦].

ويقول د. حنفي في هذا، إن الثوريين المعاصرين لجأوا «إلى المأثورات الشعبية وإلى تراث الجماعة... في أمثلتها العامية ودياناتها القديمة من أجل تجنيد الجماهير، وصب طاقاتها في واقعها المعاصر»[٢٧]. أما شفيق فيقول: «إن النص الإسلامي يشكل الطريق الموصل إلى الالتحام بالناس والتواصل معهم والتعبير عن إرادتهم وخدمتهم، فهو يعفي القائد من اللهاث وراء... الناس واستدرار عطفهم وتصفيقهم، وينجيه من البحث عن... قهرهم وكبتهم ليثبت سلطاته، ويحقق مشروعه المناقض لوعيهم وإرادتهم ووجدانهم ومصالحهم الحقيقية»[٢٨].

ولا تخلو صفوف القيادات العربية السياسية والثقافية، ممن يدركون هذا الأمر. لكن معظمهم ينزلق إلى مواقف التزلف إلى الجماهير، بمظاهر الانتماء إلى التراث، كارتداء الثياب القومية، أو إطلاق الأسماء التاريخية على معارك لا علاقة لها بمضمون التراث التاريخي أو معانيه العميقة. «وقد أثبتت الوقائع»... على ما يقوله د. شفيق «عبث المحاولات التي تسعى إلى تلقين الجماهير وعياً بعيداً عن الإسلام أو مناقضاً له، حتى لو لم يقدم هذا الوعي نفسه من خلال تعارضٍ مع الإسلام، أو حتى لو حاول أن يطلي سطحه بمجاملة الإسلام»[٢٩]. ولو استبدلنا بكلمة الإسلام في هذا القول، كلمة التراث، لظل المعنى مستقيماً.

التراث في تكوين القيادات

ويمكن القول، دون حاجة إلى الكثير من المبالغة والتعميم، إن تعاطي معظم القيادات السياسية مع التراث غير صادق. وهو إذا صدق في حالات نادرة، يبقى سطحياً، وفي مرتبة القشور. فحقيقة الانتماء المنشود إلى التراث، هو ذلك الانتماء الذي يطبع تكوين هذه القيادات بطابعه. فلا يستقيم أن تنشأ نشأة متغربة، وتكتشف بعد حين أن التراث عزيز على قلب الجماهير، فتتخذ «الحيطة» للأمر، وتشرع في اختيار «مظاهر» تراثية معينة، تتداولها أمام الناس زلفى وتقرباً؛ ذلك أن الانتماء إلى التراث في هذه الحالة لا يخرج عن كونه مظاهر لا تجوز على أحد.

وإذا أرادت القيادات العربية، السياسي منها والثقافي، أن تدرك واحداً من أهم عوامل العلاقة الحميمة التي تميزت بها قيادة جمال عبد الناصر، مع الجماهير العربية، فهو أن تكوينه السياسي هو من ذلك النمط المنشود الذي نطلق عليه اليوم صفة «الانتماء إلى التراث». ومهما قيل في فشل هذه القيادة أو نجاحها في إحداث الشكل الدستوري للعلاقة الديمقراطية مع الجماهير، بإنشاء عدد من التنظيمات السياسية التي لم يكتب لها البقاء، فإن هذه القيادة جسدت العلاقة الديمقراطية المباشرة التي تكون فيها تعبيراً صادقاً عن إرادة الأمة ومشاعرها. ومن أهم أسرار هذه الظاهرة، ما يكشف عنه كتاب «فلسفة الثورة»، وهو أشبه ما يكون بمذكرات يميط فيها عبد الناصر اللثام عن جذور تكوينه السياسي، وهي جذور تمتد عميقاً في التاريخ العربي والمصري. ففي مقام يقول: «وفي رأيي أيضاً أنه يجب التوقف طويلاً عند الظروف التي مرت علينا في العصور الوسطى، فإن تلك الظروف هي التي وصلت بنا إلى ما نحن عليه الآن»(٣٠). ولا نرى أنه يمكن الإعراب عن الانتماء إلى التراث السياسي والتاريخي للأمة، بعبارات أوضح من هذه. وفي موضع آخر(٣١) يستعرض عبد الناصر المسار السياسي والاجتماعي في مصر في القرنين الأخيرين، ثم يضيف قوله: «تلك إذن هي الأصول التي انحدرت منها أحوالنا اليوم، وهذه هي الينابيع التي تجري منها أزمتنا». ويعرب في موقع ثالث بعبارات أصرح، عن إيمانه بأن التكوين النفسي للعرب اليوم مرتبط أشد الارتباط بتراثهم السياسي، فيقول: «وليس عبثاً أن الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامي - الذي أغار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الإسلام القديمة - تراجع إلى

مصر، وأنقذته عندما ردت غزو المغول على أعقابه في عين جالوت». ويضيف قائلاً: «كل هذه الحقائق أصيلة ذات جذور عميقة في حياتنا لا نستطيع مهما حاولنا أن ننساها أو نفر منها»[٣٢].

الانفصال الأفقي والعمودي

وفي وسعنا القول إن التراث العربي، التاريخي والثقافي، غنيّ إلى الحد الذي يسمح للعديد من المشارب والتوجهات أن تجد فيه مصدراً ثرياً لإلهامها، فلا يفترض عليها هذا الاستلهام خيارات محصورة، أكان ذلك في فلسفة الحكم أو في ميادين الإنتاج الثقافي. لكن هذا التراث يضمن للقيادات التي تتكوّن في كنفه، وتضرب جذورها في تربته، أن تواجه الواقع الانفصالي الاستبدادي الذي يثقل على بذور مستقبل الأمة العربية. فالعودة إلى تربة التراث الثقافي العربي، تهيء الظرف الملائم لمواجهة **الانفصال الأفقي** الذي باعد بين هذا الإقليم العربي وذاك بفعل التغرب الثقافي. والعودة إلى تربة التراث التاريخي والسياسي العربي، هي بداية الطريق إلى مصالحة القيادة والجماهير، وإنهاء حال **الانفصال العمودي** الذي يصيب القيادة العربية بالعجز ويشل قدرة الجماهير على التحرك.

«إن هذا الانقسام المجتمعي الحضاري، وما يحمل من انقسام عقيدي فكري، يتطلب من الرافضين أرض الحداثة الغربية، البحث عن صيغة مناسبة لتوحيد المجتمع أو كثرته الغالبة، بما في ذلك كثرة القوى الاجتماعية التي انتسبت إلى أرض الحداثة الغربية، وتغربت في

حياتها وفكرها وواقعها الاجتماعي والاقتصادي. ولكن ذلك لا يتحقق إلا إذا انتشر وعي عميق بمسألة نمط الحداثة التابع، وتوقف اللهاث وراء الحضارة الغربية، ورُفض الابتعاد عن تراثنا وتاريخنا وحضارتنا. بل يمكن القول إن انقسام مجتمعاتنا إلى قطاعات اجتماعية بعضها ما زال متواصلاً مع النمط المجتمعي الإسلامي، وبعضها انشدّ، أو شُدّ إلى النمط المتغرب، يفرض وضع مشروع توحيدي شامل. وهو ما لا يستطيعه الاتجاه المتغرب»(٣٣).

ولا شك إطلاقاً، في أن ما يسمى بالاتجاه السلفي يشكو عجزاً عن وضع هذا المشروع التوحيدي الشامل، يساوي عجز الاتجاه المتغرب، إن لم يَفُقْه.

ذلك أن أنصار القديم يدعون إلى استعارة عوامل غدنا من زمن آخر. فيما يريدنا أنصار التغرب أن نستعير عوامل غدنا من مكان آخر.

«فليس... المطلوب هو أن نعود بحياتنا وفكرنا إلى العصور التي أُنتج فيها هذا التراث بقيمها وحضارتها ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والآفاق التي وقف عندها عقل أسلافنا الذين أنتجوا هذا التراث. وليس معنى ذلك أيضاً أن نعود بهذا الماضي فنستبدله بالحاضر الذي نعايشه والمستقبل الذي نأمله. فلا العودة إلى الماضي، ولا العودة بالماضي هدف من الأهداف، لأننا نتحدث عن التراث الذي يدفع التطور إلى الأمام»(٣٤)، التراث الذي لا وحدة من غيره، ولا استقلال عن الغرب من دونه، ولا ديمقراطية سياسية وثقافية إلا به.

المطلوب إذن هو « تطوير الموجود بالفعل »[٣٥] وفق صيغة يرى د. حسن حنفي تسميتها « تجديد التراث »، أي أن يبدأ الباحث « بالتراث كقيمة وبالتجديد كقيمة، ومن ثم فهو لا يدافع عن قيمة ضد قيمة أخرى... ولكنه يقوم بتجديد التراث، أي ضم قيمة إلى قيمة، وإلا وقعنا فيما نحن فيه الآن من محاولات للعقلنة من الخارج، تسقط على التراث مقاييس من خارجه »[٣٦].

ولا بد، فيما نرى، من رد الاعتبار إلى التراث، وفهم جميع آثاره الحضارية والاجتماعية والنفسية والسياسية، ومعاودة الاتصال بتربته اتصالاً واعياً، ومعاودة اتخاذه أساساً لتنشئة القيادات، حتى تتخذ المنطلق الصحيح في مسارنا الحضاري. ولن يطول زمن تبدأ فيه الثورة من داخل التراث، بما يضمن التجديد والحفاظ على شخصيتنا الحضارية والقومية في آن، دونما أخذ بمنقولات تضطرب نظرتنا إليها بفعل عقد نقص متأصلة، أو تفسيرات خاطئة لهزيمتنا.

لا بد من أن نتطور في إطار حضارتنا نحن، وأن نسير على دربنا الخاص، وأن نستوعب تجارب الآخرين، بدلاً من أن تستوعبنا هي. فنحن الأصل ونحن الغاية، والتجارب في خدمتنا، لا العكس. فإذا ما وصلنا إلى حالة تحوّلت فيها التجارب المنقولة إلى مستوردات لا تمس، ولا يمكن إعادة النظر في ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لنا ولظروفنا وحاجاتنا، فإنها تتحول إلى غاية في ذاتها، وتكون استوعبتنا وحولتنا جرذان اختبار. وذلك أمر حتم في كل مرة تتناول فيها مستحضرات حضارية، دون أن نستند إلى أرض حضارية أصيلة ومتينة، ودون أن

نكون مشبعين من تراثنا الحضاري القومي إشباعاً حاسماً.

لقد استدار الزمن دورة كاملة منذ أن أخذتنا فتنة الغرب، ولا ذرة من شك، في أن الأمور أخذت تعود الآن إلى نصابها، بكثير من العناء وكثير من الثبات.

«إن أي أمة لا تستطيع أن تسير إلى الأمام بقدم راسخة وثابتة وشجاعة، إلا إذا وعت جذورها في تراثها، وربطت خيوط حاضرها ومستقبلها بما ماثلها وشابهها في صفحات ماضيها، القريب منه والبعيد»[٣٧]، في عودة أشبه ما تكون بالقدر المحتوم، وفق استعارة د. محمد عمارة لشعر عمر الخيّام:

إن تفصل القطرة من بحرها ففي مداه منتهى أمرها

هوامش

(١) شفيق، منير: «الإسلام في معركة الحضارة»، (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨١) ص ١٧٠.

(٢) توينبي، أرنولد: «محاضرات أرنولد توينبي»، ترجمة فؤاد زكريا، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤) ص ٤٣.

(٣) أرسلان، شكيب: «مختارات نقدية في اللغة والأدب والتاريخ»، جمعها وقدم لها سعود المولى، (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٢) ص ١٧.

(٤) من الجامعة اللبنانية، في محادثة خاصة غير مدوّنة، وأرجو أن يكون ما نقل هنا من الذاكرة دقيقاً قدر المستطاع.

(٥) توينبي: المرجع السابق، ص ٤٤.

(٦) Wright Mills, C.: «The Sociological Imagination», (Penguin Books, 1978), p 22

(٧) تويني: المرجع السابق، ص ٤١.

(٨) العروي، عبد الله: «أزمة المثقفين العرب»، ترجمة ذوقان قرقوط، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨) ص ١٢.

(٩) العروي: المرجع نفسه، ص ١٣.

(١٠) العروي: المرجع نفسه، ص ١٢.

(١١) الحصري، ساطع: «اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية»، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦) ص ٣٤.

(١٢) منصور، إبراهيم: «الازدواج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية»، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١) ص ٧٨.

(١٣) منصور: المرجع نفسه، ص ص ١٣ و ١٤.

(١٤) راجع الفصل الثاني.

(١٥) راجع الفصل الثالث.

(١٦) السامرائي، إبراهيم: «اللغة والحضارة»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧) ص ص ١٣ و ٣٦.

(١٧) في كتاب «ملامح المشروع الحضاري العربي المعاصر»، (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ص ٣٢٧ - ٣٤٣.

(١٨) بن بلّة، أحمد: المذكرات، (جريدة «السفير»: ٨ آذار - مارس ١٩٨٢).

(١٩) شرابي، هشام: «المثقفون العرب والغرب»، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨) ص ص ٤٠ و ٤١ و ٥٧.

(٢٠) رودانسون، ماكسيم: «الماركسية والعالم الإسلامي»، ترجمة كميل داغر، (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤) ص ٧٩.

(٢١) حنفي، حسن: «التراث والتجديد»، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١) ص ٣٨.

(٢٢) حنفي: المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٢٣) شفيق: المرجع السابق، ص ٨.

(٢٤) منصور: المرجع السابق. ص ٦٥.

(٢٥) منصور: المرجع نفسه. ص ٢٥.

(٢٦) مجلة «الشراع». بيروت. ١٥ أيار (مايو) ١٩٨٢. العدد ٩. ص ٦٣.

(٢٧) حنفي: المرجع السابق، ص١٦.
(٢٨) شفيق: المرجع السابق، ص٤٨.
(٢٩) شفيق: المرجع نفسه، ص٤٧.
(٣٠) عبد الناصر، جمال: فلسفة الثورة، (بيروت: دار المسيرة، بلا تاريخ) ص ٥٤.
(٣١) عبد الناصر: المرجع نفسه، ص ٦٢.
(٣٢) عبد الناصر: المرجع نفسه، ص ص ٧٨ و ٧٩.
(٣٣) شفيق: المرجع السابق، ص ص ٤٢ و ٤٣.
(٣٤) عمارة، محمد: «نظرة جديدة إلى التراث»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩) ص ٢٩.
(٣٥) حنفي: المرجع السابق، ص ٢٥.
(٣٦) حنفي: المرجع نفسه، ص ص ١٠٩ و ١١٠.
(٣٧) عمارة: المرجع السابق، ص ٩.

الكتاب الثاني

وحدة المجتمع
في
الإسلام

لا تستطيع العروبة أن تجد كل ذاتها في الإسلام، لكنها تدين للإسلام بأعظم تعبيراتها عن ذاتها في التاريخ.

فرانشيسكو غابرييلي(*)

(*) «A Short History of the Arabs», Robert Hale, London, p 29.

الفصل الأول

الدين والوحدة
في المجتمعات القديمة

أولاً - الدين ونشأة الدول البدائية

في يوم ما قبل نحو عشرة آلاف سنة اكتشف أحدهم في وادي الرافدين، أو وادي النيل، أن البذر الذي بذره في الأرض أنبت، وأن نبتته أطعمته وسدت جوعه. وفكر صاحبنا في الأمر وتساءل: لماذا لا أترك حياة التنقل والرحيل وملاحقة الطعام من صيد نهري أو بحري أو بري، فاستقر ها هنا، قرب هذا النهر، أبذر هذا البذر وأطعم عائلتي؟

وسرعان ما تحوّل الخاطر إلى حدث صغير، وتحول الحدث الصغير فيما بعد، ليصبح واحداً من أعظم أحداث التاريخ البشري. لقد كان هذا الإنسان لتوه يبتكر الاستقرار الزراعي الذي قامت عليه أعظم الحضارات عبر التاريخ. لكنّ هذا الاستقرار ما لبث أن طرح أخطر المشكلات على الإنسان: وهي كيف يصنعِ وحدة مجتمعه. فهو ما ان

استقر واتخذ لنفسه حقلاً قرب النهر وابتنى لعائلته مسكناً ومخزناً للحبوب، حتى أثارت راحته النسبية رغبة أولئك الذين كانوا يعتاشون من الصيد ومطاردة الحيوانات. لقد رغبوا هم أيضاً في الاستقرار والعيش من صناعة الطعام.

لا نعرف السرعة التي انتشرت بها عدوى الاستقرار الزراعي، لكنّ الفرضيّات المقنعة[١]، وهي كل ما يتوافر لدينا، في غياب المدوّنات التاريخية والمكتشفات الأثرية الوافية، تشير إلى احتمال أن تكون أعداد متزايدة من الراغبين في الاستقرار والعيش من الزراعة، قد أخذت تستوطن مع الوقت ضفاف الأنهار الفيضية. والعلماء الذين درسوا مختلف احتمالات بداية تكوين الدول في أشكالها البدائية، كوسيلة من وسائل توحيد المجتمعات هذه، لا يزالون يختلفون في الحوافز التي دفعت إلى ظهور الدولة البدائية. فروبرت كارنيرو[٢] يجعل النشأة الأولى للدولة في الألف الرابع قبل الميلاد، وقد يجعلها غيره قبل ذلك بألف عام أو أكثر أو أقل لاختلاف على تعريف الدولة، إلا أن العلماء متفقون على أن الدولة ظهرت أول ما ظهرت، وفق ما لدينا من بيّنات أثرية، في وادي النيل أو وادي الرافدين. ويختلف علماء «الأنتروبولوجيا» اختلافاً أشد فيما إذا كانت الدولة قد ظهرت **باتفاق طوعي**، كما يقول جان جاك روسو في نظريته «العقد الاجتماعي»، ويتفق معه البريطاني غوردون تشايلد[٣]، أو **بعمل قسري قهري** كما يعتقد لابيير ونيتشه وماكس فيبر[٤]، وكما هو راجح في معظم الدراسات المعاصرة.

أما حوافز إنشاء الدولة الأولى، ففيها أقوال لا يمكن إلى الآن أن ترقى إلى مرتبة اليقين العلمي. وحسبنا في غياب أي وسيلة ممكنة أخرى، أن نتّبع أسلوب الرسم البياني، الذي يضع نقاطاً، ثم يصل ما بين النقاط بخط تقريبي. ونحن سنستخدم الحقائق التاريخية القليلة المتوافرة، نقاطاً للرسم البياني، وسنحاول أن نصل ما بين النقاط بخط بياني نرجو أن يكون مقنعاً ومفيداً في هذا البحث، على الرغم من احتمالات الخطأ فيه.

عندما استقر أول تجمع زراعي قرب ضفاف النهر، أخذت تظهر مشكلات عديدة، أهمها أنّ هذا التجمع الزراعي، الذي يعرّضه استقراره للهجمات المنظمة، كان يحتاج إلى نظام دفاعي فعّال يصد الغزاة عن نهب الغلال والمنتجات الأخرى وسبي الأولاد والنساء. وفطن أحدهم، وكان لديه روح القيادة والابتكار، إلى إمكان فرز واحد من كل عشرة مزارعين مثلاً، لينصرف إلى الحراسة. وهكذا جمع زمرة من الرجال جعلها تحت إمرته، وفرض على المزارعين الآخرين أن يحضروا عُشر غلالهم إلى مخزن عام للغلال، ليطعم منه أول تنظيم عسكري دفاعي محترف في التاريخ. وبقدر من الاضطرار، وبقدر من القناعة، وبفعل الحاجة، رضخ المزارعون لنظام قائدهم الجديد، وأخذ رضوخهم يتحول إلى قبول واقتناع بل حماسة، كلما كان القائد يحقق نجاحاً في الدفاع عن التجمع الزراعي الناشىء بفعل ترتيبه الجديد.

وهكذا ازدهر التجمع وازدادت قناعة الناس به، فأخذ الغرباء

يسعون إلى الانضمام، أو إن التجمـــع الزراعي ازداد تعـداده بالتوالد، فأخذ التقاتل على الأرض يتفاقم. وما لبثت دولة القائد الجديد أن أحدثت وظيفة جديدة لزمرته الدفاعية، هي شق الترع، لمد المياه إلى الأرضين المجاورة وتوسيع الرقعة الزراعية. وتمكن التجمع الزراعي بذلك من النماء وإقرار سلام اجتماعي. وظلت زمرة الجنود الأولى تقوم بمهمتي الدفاع والأشغال العامة، إلى أن مات قائدها، أو إلى أن تعلم محترفو الغزوات أن يتجنبوا مهاجمة الدولة الأولى هذه. ونتج من هذا تهافت اليقظة واضمحلال التنظيم الأول، ثم عودة الغزوات. وعاد قائد جديد إلى الظهور، فأعاد تنظيم الدفاع والأشغال العامة، وهكذا... تكراراً.

إلى أن ظهر قائد أشد ذكاء وحنكة ممن سبقوا. وهو الذي قرر أن يكسب تنظيماته قوة تطيل عمرها وتزيد من احتمالات بقائها. ولما كانت حياة التجمع الزراعي قائمة على دورة الفصول وارتفاع مياه النهر كل سنة، وسقوط الأمطار ونضوج الزرع، وغير ذلك من عوامل الطبيعة المنتظمة، فقد ارتأى هذا القائد أن يجعل من هذه العوامل الطبيعية آلهة لها القدرة على إرسال الفيضانات وحجبها، وعلى إنبات الزرع وإهلاكه، وما إلى ذلك. وبصفتها هذه كان يحق لها أن تتقاضى العشر ضريبة. وتحولت الضريبة بذلك إلى قرابين، وأصبح القائد الجديد كاهناً، بيته هو الهيكل، وهو مخزن الغلال ومركز الدولة في آن. ومع الوقت أخذ هذا النظام العقائدي الناشىء يتطور. وكان عليه أن يقنع المزارع الذي يمضي نهاره في حقله، بأن عليه ديناً يؤديه إلى جنود لا

براهم في معظم الحالات، يدافعون ربما عن حدود بعيدة في معارك قد لا يسمع بها، وإلى آلهة تنظم الفياضانات التي نسي كثيراً من بطشها بفضل الترع والسدود. كان لا بد للقرابين والأضاحي من أن تتخذ شكل رد الدين وتسديد الحساب. فقيل للمزارع إن آلهة الهيكل الذي يقدم إليه القرابين هي التي تخصّب أرضه وترد الويلات والغزوات. ولم يكن ذلك بعيداً جداً عن الحقيقة في الواقع، إذ ان انتظام جباية هذه الضريبة الدينية كان يوفر للدولة فعلاً أسباب النجاح في مهمتيها الدفاعية والاقتصادية. ومع الأيام أخذت ترسخ في أذهان المزارعين الأوائل عقيدة متكاملة تضامّت أركانها الثلاثة تضامًّا متيناً: **الاستقرار الزراعي والدين والدولة**. فالمواطن الذي يمتنع من أداء الضريبة سرعان ما تحل به مصيبة، فتؤخذ على أنها قصاص. فإذا حلت بمن يؤدي الضريبة فلأن ضريبته غير كافية، أو لعله ارتكب خطأ ما في واجباته المعنوية أو المادية حيال المجموع أو الآلهة.

ثانياً- الدين ووحدة المجتمعات الزراعية

الأديان الطبيعية في المجتمعات البدائية كانت إذن ركن الدولة وأساس وحدة المجتمع.

«كان ملك مصر [مثلاً] هو الإله الذي يأتي البلاد بالخصب، ويهيىء الماء معطي الحياة، ويقدم إلى الآلهة باقة السنابل التي ترمز إلى الزاد الوفير [بعد أن أصبحت الضرائب تدفع نقداً لاعيناً]... وفي أحد الطقوس الملكية كان الفرعون يدور حول حقل أربع مرات، وهو

طقس ديني يراد به إسباغ الخصب على البلاد... وكان الفرعون... أيضاً صانع الأمطار للأقطار الأجنبية. وثمة نص يجعل ملك الحثّيين يقول إن على بلاده أن تقدم القرابين إلى الفرعون... لأن المطر تحت سلطان ملك مصر».

أما في وادي الرافدين فكان الإله إنكي يتريث «في كل قطر ويباركه... ثم ينظم شؤون الماء، فيملأ دجلة والفرات... وبعد ذلك ينصرف.... إلى الرياح جالبة الأمطار، ثم إلى شؤون الزراعة، فيعنى بالمحراث، ويشق خطة وينمّي الحب في الحقل... [ويضع] الحيوانات الأليفة... في عهدة الإله تموز... وهكذا [كان الإنسان البابلي يرى أن] ليس بمقدور الإنسان بلا إله أن يكسب خبزه»[٥].

ولا نزال إلى اليوم نطلق عبارة «أرض بعل»، على الأرض التي لا تسقيها مياه الترع بل مياه الأمطار أو المياه الجوفية، على ما يراه بعض المستشرقين. وأرض بعل تنبت خير أنواع النخيل والأثمار، وهي تمثل الخصب والنماء[٦]. ولا عجب فهي الأرض التي يتعهدها الإله بعل مباشرة دونما جهد إنساني.

ولما كانت الآلهة هي ناظمة الشأن الدنيوي، فإن الدين والدولة كانا شأناً واحداً في الأزمنة الغابرة. وكانت الوحدة الاجتماعية قائمة على الدين، سواء أكانت هذه الوحدة هي العائلة، كما يقول منشينغ، أم هي المجتمع بالمعنى الأوسع، كما يقول فوستيل دو كولانج[٧]. وكان القانون المقدس (أي الدين) فرعاً من القانون العام، أما الملك فكان هو الحبر الأعظم في آن[٨]. وقد بدأ دكتور جورج قرم كتابه المهم «تعدد

الأديان ونظم الحكم » بقول دوستويفسكي حول دور الدين في وحدة الدول، إن الله « يلخص في ذاته شعباً بكامله، وحين تبدأ الشعوب بعبادة آلهة مشتركة، فتلك علامة على دخولها في طور الأفول ». ويقول د. قرم في كتابه، الذي اعتمدنا عليه في هذا البحث اعتماداً أساسياً: « إن طلب الوحدة السياسية- الاجتماعية للجماعات البشرية كان قريناً دائماً لا يقبل انفصالاً، لطلب الوحدة الدينية »(٩). ويقول روبرتسون سميث إن المرء كان « يُعَدّ مسؤولاً أمام إلهِهِ عن كل الأذى الذي ينزله بعضو آخر من جماعته العائلية أو السياسية، لكن يسعه أن يغش أو يسرق أو يقتل الغريب من دون أن ينتهك حرمة تعاليم الدين »(١٠). فعلى هذا النحو مثلاً « يصدر يهوه أمره إلى موسى بنهب المصريين »(١١).

وإذا ما سلّمنا بما تذهب إليه بعض الدراسات، كدراسة فرويد « موسى والتوحيد »(١٢) وغيرها، فسنلاحظ أن اليهود أيام موسى كانوا يطلقون على معبودهم ثلاثة أسماء بلا تمييز هي أدوناه (الذي يذكرنا بأتون إله التوحيد لدى فرعون مصر أخناتون، أو بأدونيس إله الساميين المعروف)، ويهوه، (وهو إله البراكين لدى قبائل مدين التي تزوج موسى ابنة زعيمها ودمج جماعته بها)، وايل (إله التوحيد لدى الساميين). ولعل توحيد الآلهة الثلاثة في إله واحد مؤشر آخر إلى أن الدين كان وسيلة الأقدمين إلى الوحدة السياسية. وكان دفع الضريبة إلى هيكل ما، يعني الانتماء إلى شعب هذا الهيكل. « وما تاريخ الشعب العبري سوى تاريخ الجهود المتواصلة التي بذلها الأنبياء ليسلّحوا الشعب

المسمّى بالمختار بوعيٍ طابعِه... الخاص، المنافي لكل اتصال اجتماعي ديـني مع شعوب أخرى، من شأنه تجريد عبادة يهوه من طابعها الأوحد »[١٣].

ولم يكن تقديم القرابين إلى الهيكل طقساً من الطقوس الرمزية فقط، بل كانت الهياكل، أو الآلهة، تمتلك الكثير من الأرضين الزراعية، بل المزارعين أيضاً. وفي وادي الرافدين مثلًا « كانت معظم أراضي دولة المدينة عند منتصف الألف الثالث قبل الميلاد... تنتمي إلى الهياكل. وهكذا كان السواد من السكان يكسبون رزقهم كفلاحين أو عبيد أو خدم لدى الآلهة »[١٤]. « والمقدّر أنّ الهياكل المصرية... كانت تمتلك واحداً من خمسة أنفس من السكّان، وتملك ما يقارب ثلث الأراضي المزروعة[١٥]. و «عندما رفضت الأقاليم دفع الضرائب انهارت السلطة الزراعية المركزية، فامتنع الناس عن الحراثة حتى عند فيضان النيل. فلما اضمحلّت السيطرة المركزية... عمت الفوضى في محاولة كل جماعة الاستئثار بالسلطة »[١٦].

وفي قتبـان، المملكة العربية الجنوبية القديمة، كانت « للمعبد أرضون واسعة.... وضرائب تبلغ عشر الدخل والميراث والمشتريات » على ما يقوله الدكتور جواد علي. « ولم يكن من حق الفلاح حصاد زرعه وحمله إلى مخزنه أو... نقله إلى الأسواق والتصرف به، ما لم يره جباة الضرائب... وتستهلك الحكومة جزءاً من هذا الحاصل، وتدفع قسماً منه إلى موظفيها، فالمدفوع إليهم هو مرتباتهم وأجر عملهم »[١٧].

«ويمكن رد الأسباب التي دعت العبرانيين إلى تخصيص العشر بالإله يهوه إلى اعتقادهم... أنه مانح الخصب والحياة»[١٨].

ثالثاً- الوحدة بالعصبية القبلية

ولا حاجة بنا إلى مزيد من الاستغراق في حشد الشواهد. ذلك أن علاقة الدين بوحدة المجتمعات القديمة جلية لعين كل باحث وقارىء، جلاء مطلقاً. على أن هذه العلاقة بين الدين ووحدة المجتمعات كانت على ما يبدو، من خصائص المجتمعات الزراعية المستقرة، أكثر منها في مجتمعات البداوة وقبائل الرحل. ففي حين أن المجتمعات القديمة توسلت بالدين إلى وحدتها، للغرضين الدفاعي والاقتصادي على الأقل، يبدو لنا أنّ لا مفرّ من الاشتباه بأن القبائل البدوية غير المستقرة توسلت إلى وحدتها بالعصبية القبلية بدلًا من الدين. ولا أعني القول إن المجتمعات الزراعية كانت خلواً من العصبيات القبلية، أو إن قبائل البدو لم تعرف الدين. فالعصبية والدين كعنصرين اجتماعيين، متوافران بمقادير متباينة في جميع المجتمعات على الأرجح. ويشتد هذا على الآخر في مجتمع ما، ويتفوق ذاك في غيره من المجتمعات. لكننا نلاحظ أن الغرضين اللذين كانا للأديان الطبيعية القديمة، وهما الدفاع والاقتصاد، كانت مجتمعات البداوة توفرهما لنفسها بالعصبية القبلية. فأما الوحدة الاقتصادية فإن مبدأ الملكية الجماعية للقبيلة هو عمادها[١٩]. وأما الوحدة الدفاعية فمبدأ الثأر عمادها[٢٠].

وعلى الرغم من أن قبائل البدو كانت تتعبد لآلهة قبلية وأصنام،

فيما يشبه الأديان الطبيعية في المجتمعات الزراعية، على هذا النحو أو ذاك[٢١]، إلّا أنّ ثمة إجماعاً على أنّ الدين لم يكن عندها في مثل قوة ورسوخ الأديان في مجتمعات الاستقرار الزراعي. وتفسيرنا لهذا، أنّ دين البدو لم يؤد الغرضين الدنيويين اللذين أدّاهما الدين في المجتمعات الزراعية. ويقول جون سبنسر تريمنغهام في كتابه الممتاز «المسيحية بين العرب في عصور ما قبل الإسلام»[٢٢]: «إن البدوي ببساطة لا يحتاج إلى الدين. ففي الضمير البدوي تتخذ الحياة معناها من روح الجماعة نفسها». فإذا أردنا أن نضع كلمات تريمنغهام في كلام أقل تعمياً، لقلنا إن البدوي لم يكن في حاجة إلى الأغراض الدنيوية التي كان يؤديها التنظيم الديني في الأزمنة الغابرة (أما الأغراض الروحية للأديان، سواء منها الطبيعي أو المنزل، فليست من اختصاص دراستنا هذه). وتريمنغهام لا يلبث في الواقع أن يوضح هذا القصد الذي ذهبنا إليه، إذ يقول «إن الاكتفاء الذاتي الاجتماعي لدى البدو شكّل حاجزاً يحجب إمكان التأثر بأديان المجتمعات الزراعية»[٢٣]. ولا شك في أن عدم انتشار المسيحية بين البدو، على الرغم من انتشارها في المجتمعات العربية المستقرة انتشاراً عاماً، مرده إلى الأسباب ذاتها[٢٤]. بل إن تدرّج حالة العرب بين البداوة والاستقرار كان يقابله تدرج مماثل في قوة عصبيتهم أو رسوخهم في الدين. ذلك ما نلحظه عند أعراب اليمن[٢٥] شبه المستقرين، وعند العرب الذين قاربوا الاستقرار، ونسبوا فيما بعد إلى الأنباط[٢٦]. أما المستقرّون في اليمن وسوريا ووادي الرافدين ومصر، فكانوا راسخين في الدين رسوخاً مطلقاً.

«إن تاريخ الإسلام الأول بين عرب الجزيرة يثبت بإثباتات وفيرة

أن القبيلة التي كانت تتخلى عن عبادة صنمها، لم تكن تشعر أنها فقدت شيئاً حيوياً ... بل كانت كمن ينتقل من شركة تأمين إلى أخرى[٢٧]. ولا يتردد جواد علي في القول إن الأعرابي الوثني لم يكن « يفهم شيئاً من أمور الوثنية، وهو نصراني، لكنه نصراني بالاسم، لا يعرف عن النصرانية في الغالب شيئاً، وهو مسلم ولكنه لا يعرف عن الإسلام إلا الإسم »[٢٨]. « ومما لاحظه تشارلز دوتي على البدو [في رحلته التي قام بها إلى شمال الجزيرة العربية في القرن الماضي] عدم اهتمامهم بعباداتهم كالصلوات الخمس والصوم »[٢٩].

ولا نقصد من هذا، إلى مفاضلة بين البداوة والحضارة، أو بين قابيل الراعي البدوي وأخيه هابيل المزارع المستقر، ولا الحكم على النيّات في الجانب الروحي من المسألة، بل إلى ملاحظة حلول التنظيم القبلي محل التنظيم الديني، في الشأنين الدفاعي والاقتصادي فقط. لكننا لا نملك مع ذلك إلا أن نلاحظ أيضاً، أن لهذين الشأنين الدنيويين أثراً بالغاً في تكوين العقيدة الدينية لدى البشر، دون أن يعني هذا أن كل مزارع صِدِّيق، وأنّ كل بدوي زنديق. وللبيئة الصحراوية في ذلك يد. فالقبيلة « هي عماد الحياة في البادية. بها يحتمي الأعرابي في الدفاع عن نفسه وعن ماله، حيث لا شُرَط... تؤدب المعتدين... وكل ما هنالك عصبية تأخذ بالحق »[٣٠]. وسنّة الأخذ بالثأر، وهي بغيضة في المجتمعات الزراعية، تقوم مقام السلطة الرادعة في المجتمعات البدوية أو شبه البدوية. فليس ما يحول دون القتل سوى قناعة الهامّ بالقتل، بأن لضحيته قبيلة ستلاحقه حتى تقتله. وهذه المهمة

الرادعة جعلت الثأر « من ضرورات الحياة... لسكان جزيرة العرب لحمايتهم... فليس في البادية من يحول بين قتل الناس بعضهم بعضاً إلا الأخذ بالثأر »[٣١]. ولم يكن الحلف في القبائل سوى توسيع للعصبية، حتى تشمل الحماية الجماعية القبائل، لا الأفراد فقط[٣٢]. ولم يكن من قبيل الصدفة اللغوية أن إنهاء الحلف بين قبيلتين كان يسمى الخلع، فيما الرجل الذي تنبذه قبيلته وتسقط عنه حمايتها وحق الثأر، كان يسمّى الخليع[٣٣].

وفي مطلق الأحوال، لم يكن التنظيم الزراعي المستقر يحظى باحترام البدوي أو يقنعه. فالدولة وسلطانها والزراعة وارتباط المزارع بها، كانا في نظره نوعاً من العبودية لا يطيقه[٣٤]. و « لم يكن من الممكن للأعرابي أن يدرك قيمة الزرع والغرس وحياة الاستقرار... فهو متى زرع واستقرّ وكوّن مجتمعاً حضرياً صغيراً، هاجمه من هم على شاكلته من أهل البادية »[٣٥]. ولعل جواد علي الذي قال ذلك، إنما كان يقصد إلى ما ذهبنا إليه، ولكن دونما إسهاب، إذ يقول في موقع آخر من موسوعته التاريخية الكبيرة: « المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام »، إن الدين « أقوى وأظهر على أهل الحضر، لمساعدة محيطهم على ظهور الشعور الديني الجماعي فيه »[٣٦].

رابعاً- الإسلام والوحدة الأولى

بعد هذا الاسترسال الذي استدرجنا إليه البحث في أصول علاقة الدين بوحدة المجتمع، نجد أن الإسلام ظهر والحال على ما ذكرنا من

تنابذ البداوة والدين. ولا نجد في المراجع من تفسير سوى تلك العلاقة الحميمة بين الدين والوحدة الاجتماعية في المجتمعات الزراعية القديمة. كما لا نجد في تاريخ الإسلام ومحكم التنزيل وشريف الأحاديث، سوى ما يؤيد هذا الرأي ويدعمه بما لا يقبل الشك. ففي مقدمة ابن خلدون[٣٧] أن المهاجرين كانوا « يستعيذون بالله من التعرّب، وهو سكنى البادية، حيث لا تجب الهجرة.... فقول الحجاج لسَلَمة حين سكن البادية: ارتددت على عِقبيك.... إنما نعى عليه ترك السكنى بالمدينة ». وفي أغاني أبي الفرج الأصفهاني[٣٨] أن النابغة الجعديّ دخل على عثمان ليستأذنه في العودة إلى البادية، فقال له عثمان: أتَعَرُّبا بعد الهجرة يا أبا ليلى، أما علمت أنّ ذلك مكروه ». وكان لعثمان موقف مماثل من أبي ذر، حين همّ الأخير في سكنى الرَبَذة. قال له عثمان: « تَعاهَدِ المدينةَ حتى لا ترتدّ أعرابياً ». وكان أبو ذر « يحتلف من الربذة إلى المدينة مخافة الأعرابية »، حسبما جاء في تاريخ الطبري[٣٩].

وجاء في شريف الأحاديث: « لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية »[٤٠]، ولم يخل القرآن الكريم من هذه الأقوال أيضاً. ففي سورة التوبة: « الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألّا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله، والله عليم حكيم. ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مَغرَما ويتربّص بكم الدوائر »... الآية[٤١]. وفي السورة نفسها: « وممّن حولكم من الأعراب منافقون »... الآية[٤٢]. وفي سورة الحجرات « قالت الأعراب آمنّا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم ».... الآية[٤٣].

« والأعرابي لم يسلم في الغالب عن عقيدة وعن فهم، إنما أسلم لأنّ رئيسه قد أسلم... وقد دخلت قبائل برمتها في النصرانية لدخول سيدها فيها » أيضاً[٤٤]. ولا يسعنا إلا أن نلاحظ أن مكّة في عصر الرسول العربي كانت تتجه نحو نوع من الاستقرار، لكنه استقرار تجاري لا زراعي. كذلك لا يسعنا إلا أن نلاحظ أنّ يثرب كانت المدينة الزراعية الأولى في الحجاز آنذاك[٤٥]. فهل كانت هذه صدفة وحسب؟ إننا نرى أن مجتمع الاستقرار، وبالأحرى إذا كان استقراراً زراعياً، يقتضي نظام تضامنٍ جماعي ووحدةٍ سياسية، يختلف عن أنماط نظام العصبية القبلية. ولم يكن غريباً إذن أن يجد الأوس والخزرج في الرسول ضالتهم المنشودة، وقد أبدى ما أبدى وقت بَيعة العَقَبة من صفات القيادة الدينية ونبذ العصبية القبلية، ونسخ التضامن القبلي بالإخاء الإسلامي المناقض لمبدأ العصبية والثأر. لقد جاءهم الإسلام بصيغة راقية للوحدة حين لم تعد الصيغة القبلية للوحدة قادرة على غرض الحماية، فيما دار بينهم من حروب دامية قبيل المبعث. وحل الإسلام في جميع الوجوه محل نظم الوحدة الاجتماعية التي سبقته « فلا حلف في الإسلام » ولكن « ما كان من حلف في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة »[٤٦] لأن الإسلام لم يأت ليلغي التضامن الاجتماعي بل ليضعه على الأسس التي تجعل هذا التضامن وحدة اجتماعية حقيقية في مأمن من التناحر القبلي. وإذا لاحظنا أنّ الإسلام لم يقض على صلات القربى القبلية، كما يتضح من الدستور الأول لدولة المدينة[٤٧] الذي يسميه ابن هشام « كتاب رسول الله الذي كتبه بين المهاجرين والأنصار لموادعة اليهود »، وسمّاه مونتغمري وات[٤٨] وماكسيم

رودانسون[٤٩] « الصحيفة »، وسمّاه سيمون « المؤاخاة »، وسمّاه محمد حميد الله « أول دستور مكتوب في العالم »، فلا مناص من الإقرار بأن الإسلام أنشأ من فوق الحدود القبلية نظاماً وحدوياً أقام بدلاً من الأحلاف حلفاً واحداً يضم جميع عناصر الأمة، تحت راية دينية تحقق لهم، في الصعيد الدنيوي، التضامن الذي كانوا يفتقرون إليه ويأملون في أن يوفر لهم ما كان يوفره الدين الطبيعي من مهام الاقتصاد و الدفاع في المجتمعات الزراعية القديمة. وفي سورة قريش: « فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي أطعمهم من جوع و آمنهم من خوف »[٥٠]. ولعل من يدرس دولة المدينة ونشأتها بتعمق، يتبيّن له أن الرسول ترك لحلفائه أن يختاروا العبادة التي يريدون. وأنّ النصارى واليهود في أية حال، لم يُلزَموا تغييرَ معتقدهم، بل إن عَبَدَةَ الأصنام أنفسهم كانت لهم مكانة في محالفات النبي. لكن هذا المحالفات أخذت تنحسر تدريجاً مع اشتداد ساعد دولة المدينة، وتصاعد الصراع مع العقيدة الوثنية بلا هوادة بعد وفاة الرسول، على ما يقوله دكتور الياس شوفاني في كتاب قيّم عن حروب الردّة[٥١]. وفي إطار المجتمع الإسلامي الجديد، توقفت حروب الثأر والثأر المضاد بين القبائل العربية، بعد أن فشلت في القيام بمهمة الضمان الجماعي لغرض الدفاع، وحلّ محلها مبدأ الحدود والديّات، دون أن يلغى التنظيم القبلي.

ولربما كان ذلك عائداً إلى أن الإسلام إنما جاء على رأس حركة تاريخية اصطلح على تسميتها في المصادر الإسلامية « بالإيلاف »[٥٢]. وهو نظام تحالفات عقدتها قريش مع جميع القبائل العربية على الطرق

التجارية المؤدية عبر مكة، من اليمن إلى بُصرى الشام، والحيرة. وقد أدى هذا النظام من التحالفات إلى ازدهار الخط التجاري الخطير الذي تزعمت مكة استغلاله، كما أدّى إلى نشوء علاقات اجتماعية ودينية وأدبية بين القبائل، أفضت إلى ظهور مناخ جديد من القبول المتبادل والاتجاه نحو الانصهار المتدرّج. ولم يكن من شأن الإسلام إلّا أن يتوّج هذا المسار الوحدوي، بقيام دولته الموحّدة في المدينة.

هوامش

(١) حسب تعبير روبرت كارنيرو: «نظرية في نشأة الدولة»، مجلة «الفكر العربي» - بيروت، العدد ٢٢، ١٩٨١، ص ٧.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨.
(٤) بيار كلاستر: «مجتمع اللادولة» ص ١١، تعريب محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١.
(٥) هنري فرانكفورت (وآخرون): «ما قبل الفلسفة»، ص ص: ٩٨، ١٨٩، ٢٤١، تعريب جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - ١٩٨٠.
(٦) د. جواد علي: «المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام» الجزء السادس، ص ٢٦، دار العلم للملايين، بيروت/دار النهضة، بغداد - ١٩٧٦.
(٧) د. جورج قرم: «تعدد الأديان ونظم الحكم» ص ٤٣، دار النهار للنشر، بيروت - ١٩٧٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ص ١٧، ١٨.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١١) المصدر نفسه، ص٥٣ .
(١٢) دار الطليعة، بيروت- ١٩٧٧ في ترجمة كتاب Sigmund Freud «Moses and Monotheism» إصدار Vintage Books, New York .
(١٣) قرم، المصدر السابق، ص ٤١ .
(١٤) فرانكفورت، المصدر السابق، ص ٢٢١ .
(١٥) المصدر نفسه، ص١٣٣ .
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠ .
(١٧) د. جواد علي، المصدر السابق، ج ٥، ص ص ٣١٣ - ٣١٤ .
(١٨) المصدر نفسه، ج ٥، ص ص ٣١٠ - ٣١١ .
(١٩) مكسيم رودنسون: «الإسلام والرأسمالية»، ص ص ٦٨ وما بعدها، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة بيروت- ١٩٧٩ .
(٢٠) د. يوسف خليف: «الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي»، دار المعارف، مصر- ١٩٥٩، وأيضاً أحمد ابراهيم الشريف: «مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول»، دار الفكر العربي، مصر- ١٩٥٦ .
(٢١) ابن الكلبي: «كتاب الأصنام»، تحقيق أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة- ١٩٦٥ .
(٢٢) John Spencer Trimingham: «Christianity among Arabs in Pre- Islamic Times», p. 209; Longman, London & New-York, Librairie du Liban, Beirut, 1979.
(٢٣) Ibid. p. 210.
(٢٤) Ibid: p. 309.
(٢٥) د. جواد علي، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٨٩ .
(٢٦) Trimingham, op. cit., p. 210.
(٢٧) Ibid. p. 310.
(٢٨) د. جواد علي، المصدر السابق، ص ٢٩٣ .
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣١ .
(٣٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٣ .
(٣١) المصدر نفسه، ص٣٩٧ - ٣٩٨ .
(٣٢) عن أحلاف القبائل أنظر المصدر نفسه، ص ص ٣٧٠ إلى ٣٩٠، وعن العصبية في القبيلة من ٣٩٢ إلى ٣٩٥ .
(٣٣) أنظر «لسان العرب» لابن منظور، مادة «خلع».

(٣٤) فرانكفورت، المصدر السابق، ص ٢٧٣ .
(٣٥) د . جواد علي: المصدر السابق، ج ١ ، ص ٥٥١ .
(٣٦) المصدر نفسه، ج ٥ ، ص ٤٧٩ .
(٣٧) طبعة دار إحياء التراث العربي (المصوّرة عن طبعة المطبعة التجارية بمصر)، ص ١٢٤ ، بيروت - بلا تاريخ . والمجلد الأول من « كتاب العبر » لابن خلدون، ص ٢١٦ ، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت - ١٩٧٩ .
(٣٨) الجزء الخامس، ص ١٠ ، طبعة دار الكتب المصرية .
(٣٩) الطبعة الحسينية، ج ٥ ، ص ٦٧ . وطبعة دار المعارف، بمصر، جـ ٤ ، ص ٢٨٤ . وطبعة بريل، لايدن، ١/٢٨٦٠ .
(٤٠) لسان العرب، مادة « بدا ».
(٤١) سورة التوبة، الآيتان ٩٧ و ٩٨ .
(٤٢) الآية ١٠١ .
(٤٣) الآية ١٤ .
(٤٤) د . جواد علي، المصدر السابق، ج ١ ، ص ٢٨٠ .
(٤٥) أحمد ابراهيم الشريف: « مكة والمدينة ... » المصدر السابق، ص ص ١٨ - ١٩ .
(٤٦) الطبري: « جامع البيان في تفسير القرآن »، جـ ٥ ، ص ٣٦ . طبعة دار المعرفة، بيروت - ١٩٨٠ ، مصوّرة عن الطبعة الأميرية ببولاق، مصر - ١٣٢٥ هـ .
(٤٧) ابن هشام: « سيرة النبي »، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار الفكر (مصوّرة)، جـ ٢ ، ص ص ١١٩ وما بعدها .
وانظر أيضاً: R. Simon: «Sur L'institution de la Mu'āhāh: Entre le tribalisme et l'umma», in Acta Orientalia Academiae Hungaricae, Tomus XXVII (3), p. p. 333-343 (1973);
وكذلك Muhammad Hamidullah: «The First Written Constitution of the World», in Islamic Review, 1941.
(٤٨) W. Montgomery Watt: «Muhammad at Medina», Oxford, Clarendon Press, 1956, pp. 221-228.
(٤٩) Maxime Rodinson: «Muhammad», Suffolk, Penguin Books, 1977, pp. 152-154.
(٥٠) الآيتان ٣ و ٤ .
(٥١) Elias S. Shoufani: «Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia», University of Toronto Press, The Arab Institute for Research and Publishing. Beirut, 1972.

(٥٢) في الإيلاف، انظر سورة قريش، وأبا هلال العسكري: «الأوائل»، جـ ١، ص ص ١٨ - ٢٢، طبعة وزارة الثقافة، دمشق - ١٩٧٥؛ وابن هشام: «سيرة النبي» المصدر السابق، جـ ١، ص ١٤٧؛ ومحمد بن حبيب البغدادي: «كتاب المحبّر» ص ١٦٢، طبعة إيلزه ليختن شتيتر، مطبعة الدائرة (حيدر أباد؟) - ١٣٦١ هـ.

الفصل الثاني

الإسلام والوحدة
في المجتمع العربي الحديث

أولًا – الإسلام والوحدة في التعدد

إن النمط الوحدوي الذي أقامه الإسلام كان نمطاً يمكن وصفه « بالوحدة في التعدد ». وليس ذلك من قبيل التلاعب بالألفاظ. فخلافاً للديانتين « التوحيديتين اليهودية والمسيحية، وخلافاً لرأي شائع ذائع، يجزم القرآن بواضح العبارة بأن التعددية الدينية هي من مشيئة الله »[1].

ويقول د. إدمون ربّاط[2]: « لأول مرة في التاريخ، أمكن لدين موحّد حصري النزعة والميول، وميّال هو الآخر إلى الهيمنة، أن يجد الصيغة شبه السحرية التي تحث السادة على التمسك بحبل المبدأ العظيم القائل بأن « لا إكراه في الدين »، وعلى الاعتراف لغير معتنقيه بحقهم في الوجود كطوائف لها ملء الحرية في ممارسة معتقداتها وشعائرها العبادية وحياتها الجماعية... » وفي موقعٍ آخر[3] وصف د. ربّاط نظام

أهل الذمّة في الإسلام بأنه ابتكار عبقري، لأنه سمح لدولة دينية، بالاتساع لطوائف لا تنتمي إلى عقيدتها، وأكد أن ذلك كان أمراً فريداً في ذلك العصر. ومضى إلى القول إن «التعددية الإسلامية من طبيعة سوسيولوجية وقانونية مغايرة للتعددية القسرية المستوحاة من اللاهوت، والتي وسمت بميسمها أوروبا» في القرون الوسطى[٤].

ويعود أصل النزوع إلى الحصرية والقسرية في المسيحية، إلى عهود متأخرة، فيما نرى. إذ ان السيد المسيح رفض أن ينصّب نفسه سلطة، وأوصى بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله. ويقول غيبون[٥]: «إن الحواريين رفضوا مهمة التشريع، وإنهم آثروا أن يعانوا بعض الافتراءات والانقسامات الجزئية، على أن يحرموا المسيحيين في الأجيال القادمة من حرية تنويع أشكال حكومتهم الكنيسية تبعاً لتغير الأزمان والظروف». وفيما كان يمكن لهذا الأمر نظرياً أن ينشىء نظاماً عقائدياً حراً في المسيحية، فإنه أدى في الواقع، إلى العكس. إذ ان غياب التشريع الأول (كما في القرآن والسنّة) سمح بظهور رجال دين فيما بعد، نسبوا إلى أنفسهم أنهم ورثة السلطة التشريعية، التي بدا لهم أن المسيح أورثهم إياها، حين قال لرسله: «كل ما تربطونه على الأرض يكن مربوطاً في السماء، وكل ما تحلّونه على الأرض يكن محلولاً في السماء». ويبرز فريزر[٦] في كتابه الشهير «الغصن الذهبي»، كما تبرز التواريخ المسيحية، خصوصاً منذ أيام الامبراطور قسطنطين، كيف طُوِّعت الديانة المسيحية إلى نتاج روماني بيزنطي أخذ يتحول مع الوقت إلى أداة استخدمها أباطرة بيزنطية لفرض وحدة سياسية قسرية

على المقاطعات. وكان طبيعياً إذن أن يتحول الدين بين أيدي الأباطرة إلى دين قسري، طالما أن الملوك، أسياد الكنيسة الحقيقيين في ذلك الزمن، استولوا على سلطة التشريع في شؤون العقيدة أيضاً. وهذا ما لم يحدث في الإسلام، على الرغم من القول الشائع إن الدولة الإسلامية دولة دينية. صحيح أنها كانت دولة نشأت بقوة الإسلام ودفعه، وصحيح أن قائدها السياسي كان أيضاً زعيمها الديني، لكنّ أياً من حكامها لم يكن يملك سلطة التشريع الديني، القائم على القرآن والسنّة في الأساس. بل ان النصّ القرآني غير القابل للمساس، كان على الدوام ملزماً للخلفاء والسلاطين، فمنعهم من الإكراه في الدين. وكانت الدولة الإسلامية في مسارها الطويل دولة الوحدة في التعدد، عملاً بالمبدأ القائل إن الدين واحد والشرائع عديدة. أما الدولة الأوروبية فلم تكن قسرية حيال غير المسيحيين فقط، بل لعلّ المسيحيين هم أكثر من عانى من طابعها القسري[٧]. ويشهد المطران جورج خضر في محاضرته «المسيحية العربية والغرب»[٨] على أن الكنيسة الرومانية التي أخذت تتودد إلى الكنائس الشرقية في الأبحاث الرامية إلى وحدة الكنائس، لا تزال مع ذلك تتطلع بتطلعات صليبية فوقية. وفي حين أن الإسلام أنشأ نظام أهل الذمّة منذ القرن السابع للميلاد، فإن معاهدة وستفاليا، في القرن السابع عشر، أي بعد الإسلام بألف سنة ونيّف، أعطت أمراء ألمانيا حقّ اختيار الكثلكة أو البروتستانتية. أما الرعايا فكان عليهم أن يتّبعوا دين أميرهم أياً كان. ولا نقصد من كل هذه الشواهد إلى المفاضلة بين المسيحية والإسلام. بل نرغب في أن نثبت أن السياق التاريخي الأوروبي كان يتجه بطبيعته إلى العنف الديني، الذي أدت

الثورة عليه إلى ظهور العلمانيّة، كنظام لفصل الكنيسة عن الدولة. ومهما كان هذا النظام ملائماً لأوروبا، فإنه لنا، من خارج السياق، لأن حضارتنا اختارت سبيلاً آخر إلى وحدة المجتمع، هو السبيل الإسلامي الذي أسهبت الدراسات في وصفه. ولا عجب إذا رأينا الدولة الإسلامية الأولى تتحول بفعل نظام الوحدة في التعدد، إلى مخلصة للعرب المسيحيين، من بطش الدولة البيزنطية كما قال مؤرخون لا حصر لهم، نخص بالذكر منهم هنا ديلاسي أوليري[٩]. ولا شك في أن المساواة الكاملة في عصر الإسلام الأول لم تكن قائمة بين المسيحيين والمسلمين. لكنها لم تكن قائمة أيضاً بين العرب والمسلمين غير العرب، بل بين هذه العصبية العربية وتلك. فالتمييز، وإن كان قائماً، لم يتخذ يوماً شكل الانشقاق أو الاضطهاد، الذي كان المسيحيون ضحيته في العصر البيزنطي. ولم تكن الجزية التي دُرج أخيراً على استخدامها للتجريح بالنظام الإسلامي، لم تكن سوى تقليد متّبع، الغرض منه الإعفاء من الخدمة العسكرية حتى يدفع من لا يقاتل، إلى من يقاتل ولا يدفع، كما كان الغرض منه إعفاء النصارى العرب من مقاتلة أبناء دينهم البيزنطيين.

وعلى الرغم من أن حروب الدولة الإسلامية الأولى كانت دينية، فإن النصارى العرب من تَغلِب قاتلوا مع المسلمين في فتح أرض السواد، وأُعفوا من الجزية. ويروي د. جورج قرم[١٠] أن اليهود في الاسكندرية، قبل الإسلام كانوا يدفعون الجزية للغرض نفسه، وهو إعفاؤهم من الخدمة العسكرية. ولا شك في أن زعماء العرب المسيحيين

والأقباط والأرمن في أيام الفتح العربي، كانوا على بيّنة من موقف الفاتحين، حتى فتحوا لهم البلاد بلا قتال في حالات كثيرة. وأدى مقت الأرمن اليعاقبة لتسلّط بيزنطية أن فتحوا للعرب بلادهم سلما عام ٦٥٣. «ويوم استطاع جستنيانس الثاني استرداد أرمينيا منتهزاً سانحة القلاقل الداخلية في الامبراطورية الأموية، أتاحت سياسة اضطهاد [بيزنطية] رجال الدين الأرمن، التي لم تتبدل، [أتاحت] للعرب أن يستولوا من جديد على تلك البلاد دون أية مقاومة»[١١]. وذلك هو ما حدث تماماً مع عمرو بن العاص والأقباط في فتح مصر[١٢].

ثانياً- العلمانية: حل غربي لمشكلة غربية؟

حيال هذا التاريخ المشرق، وهذا النظام الوحدوي التعددي، يسعنا أن نتساءل: وهذه المشكلات الطائفية من أين إذن؟ أفلا يمكن أن تكون ناشئة من أن النظام الإسلامي لوحدة المجتمع، أصبح غير ملائم لروح العصر، وأنّ النظام العلماني هو البديل؟

في إمكاننا القول بالطبع إنّ الاستعمار الغربي حمل إلينا معه مشكلة الأقليّات وبذور النظم الطائفية التي تفتّت مجتمعنا العربي. وفي إمكاننا القول أيضاً أن اتهام الغرب يعفينا من التبعة الملقاة على عواتقنا. ولكننا مع ذلك لا يسعنا أن نحجم عن ملاحظة الحقيقة التاريخية، حتى عندما تقع التبعة على عواتق غيرنا. ولقد «كان توينبي أول من واتته الشجاعة ليدرك أن مسألة الشرق المزعومة إن هي في الواقع إلّا مسألة غرب، بالنظر إلى أن معظم المشكلات الناشئة من اختلال التوازن التقليدي

للحاضرة الإسلامية، مردّها إلى مداخلات الدول الغربية العسكرية والإيديولوجية الثقيلة الوطأة... [ويقول جون جوزف في كتابه: النساطرة وجيرانهم المسلمون]: وكان ينشأ من اختلاف الدين تباين سافر في بعض الحالات المنفردة، ولكنّ تشابه العرف والعادة في أمور المسكن والملبس والمطعم وآداب المعاشرة والنشاط الاقتصادي والتسلية والإيمان بالخرافات، كان ينزع إلى محو معظم الفروق بينهم. لقد كان خط الفصل دينياً، لكنّ الحفرة لم تستحِل هوة، إلّا يوم دخل الشرق والغرب في اتصال حميم مع كلا الطرفين في القرن التاسع عشر »[١٣]. لقد شرح د. جورج قرم في كتابه «تعدد الأديان ونظم الحكم» تطور التدخل الغربي لدى السلطنة العثمانية في المسألة الدينية. وفيما كانت القناصل في اسلامبول تحفز السلطان على انتهاج نهج علماني يزيل عن الدولة طابعها الإسلامي، كان زملاؤهم في جبل لبنان وشبه جزيرة البلقان يحضّون المسيحيين على إنشاء المؤسسات الطائفية. ولم يكن حضّ المسيحيين على التميّز والانفصال سوى جزء من ترتيب سياسي طويل المدى، غرضه تفكيك السلطنة تمهيداً لسيطرة الغرب، ولو أدّى ذلك إلى مذابح، دفع المسيحيون ثمنها غالياً[١٤]. ولقد ربط د. هشام شرابي بوضوح، تأثيرات الغرب الاستعماري بنشوء الحركة العلمانية[١٥]، فكأنما كتب علينا أن نستورد من الغرب المشكلة وحلّها معاً. فلا المشكلة من صنع المجتمع الإسلامي، ولا الحل المقترح ينتمي إلى سياق تاريخنا. وقد لامس د. قرم أعماق أزمة العلمانية العربية المقترحة حين أكد[١٦] أنّ «من العقبات... التي تنتصب في وجه أقلمة صحيحة لنموذج الدولة - الأمة القانوني العلماني، مشكلة تعيين حدود الأمة من حيث

مركّباتها البشرية والجغرافية ». فالعلمانية العربية التي تقترح علينا إقامة وحدة المجتمع العربي اتّـكاء على تجربة دول انفصالية أنشأها الغرب، لم تستطع أن تقول للناس إلى أين انتماؤهم. أو إذا قالت فإن الانتماء الجديد لم يقنع الناس بالتخلي عن الحضارة الإسلامية روح العروبة. ففي الفكر العلماني القومي الرافض للإسلام، شكّلت هذه المسألة تناقضاً داخلياً عميقاً، فلم يستطع أنصار هذا الفكر أن يوضحوا للجماهير العربية علاقة انتماء جديدة يقبلون بها، ولا تنسف نسيج الوحـدة الإسلامي الحضاري. ودرج العلمانيون المتغربون، على الانتساب إلى العقلانية[١٧] وعلى صفة مجادليهم بالسلفيـين، في سجال جديد قديم أدرجه الفقهاء العرب تحت عنوان « العقل والنقل »[١٨] وسمّاه حسن حنفي[١٩] « التجديـد والترديـد ». فساور العلمانيـين المتمغربين أن النقل والترديد إنما هو النقل عن السلف وترديد الموروث من فكرهم فقط، وأن العلمانية والتمغرب ينتميان إلى عالم العقل والتجديد. ولم يساورهم الشك في أنّ استعارة العلمانية كاللزقة (وفق تعبير د. أدمون رباط)[٢٠] إنما هو أسوأ أنواع النقل والترديد، لأنه نقل عن غير سياقنا التاريخي وترديد لما لا يتفق ومسارنا الحضاري.

ذلك أن العلمانية هي ثمرة النزاع مع الكنيسة « التي استقلت بذاتها في مؤسسات ذات قدرة عجيبة على امتصاص سواها... وترتيباً على ذلك نستطيع القول إن الانفصال بين الكنائس والدولة لم يقيّض له أن يرى النور، إلا حيثما وجدت هيئات دينية نظامية غير قابلة للاندماج بالدولة القومية »[٢١].

ويقول د. رباط: وما ذلك هو حال الإسلام. فلقد ردد المرددون

مراراً وتكراراً أنّ الكهنوت.... غير معروف في الإسلام... وهذا معناه أنّ الدولة الإسلامية ما كانت مضطرة إلى أن تخوض غمار المناقشة مع كنيسة لا وجود لها، ولا بالتالي الانفصال عنها. وانطلاقاً من هنا يمكن للمرء أن يقول... إن الدولة الإسلامية هي علمانية، إذا فهمنا العلمانية على أنها انفصال الدولة عن الكنيسة »[٢١]. وفي هذا يلتقي قول د. رباط، مع ما سبق قوله إن السلطة التشريعية في الإسلام، لم تقع يوماً في يد محتكر كما وقعت في يد الكهنوت. ذلك أنّ الاجتهاد، وهو مصدر التجديد في الشرع الإسلامي، ليس منوطاً بجهاز مركزي هرمي كجهاز الكنيسة الكاثوليكية. وهذا أمر أتاح للإسلام مرونة وحيوية مكّنا للثوار والمجددين أن يثوروا على الحاكم المسلم، دون أن يكون عليهم الثورة على الدين. ولم يتح شيء من هذا للأوروبيين. فمارتن لوثر حين انشق، إنما ثار على سلطة روما التي كانت تملك سلطة التشريع في العقيدة، وسلطة جباية الضرائب بل سنّها، بالاضافة إلى سلطة التنفيذ وتسيير الجيوش وتسمية الملوك وعزلهم. **وما ذلك هو حال الإسلام**. فكيف يمكن أن نعمّم حلّاً واحداً على أحوال مختلفة، « وكأن النظرية المقروءة والتي نشأت من واقع غربي خاص، لها من العموم والشمول ما يمكن به أن ينطبق على واقع آخر مغاير وخاص، فنقل الفكر ضار بالفكر المنقول لأنه يفصله عن واقعه الخاص، وضار بالواقع الجديد الذي له نظريته الخاصة. والفكر ليس كالمتاع ينقل من بيئة إلى أخرى، بل هو المعبّر النظري عن واقع خاص... لأن الحضارات لا تستبدل ولا تنقل، وإن الثقافات لا تستعار... بل قد تلفظ باعتبارها جسماً غريباً »[٢٢].

ثالثاً- ما يراه ولا يراه العلمانيون

وعلى إقرارنا للعلمانيين المتمغربين بالنيّة الحسنة، بل بأنهم في كثير من الحالات يتطلعون من طريق العلمانية إلى صيغة لوحدة المجتمع العربي، وهو ما نشاركهم في التطلع إليه، إلا أنهم ينطلقون عادة من فرضيّة لا يؤيدها التاريخ، وهي استبعاد الدين كعنصر تكوين قومي(٢٣). وبغضّ النظر عن تأييدنا أو رفضنا للتكوين القومي القائم على الدين، فإن الحقيقة التاريخية ماثلة أمامنا. إذ انّ الدين كان هو أساس تكوين الدول في المجتمعات الزراعية المستقرة، قبل أن يتعمم المثال ويصبح الدين أساساً لكل الحضارات والدول في التاريخ حتى بداية القرن العشرين. وبداية القرن العشرين شهدت فصل الدين عن الدولة في أوروبا فقط، وللأسباب التي سبق ذكرها بإيجاز. والتجربة الأوروبية لا تزال قائمة، وعلى المحك. ولا شيء يجزم أنها سائرة حتماً إلى النجاح. ويقول د. قرم إن علماء الاجتماع المحدَثين يقرّون «بأن ظاهرة السلطة السياسية التي لا غنى للحياة الاجتماعية عنها، تمدّ جذورها في تربة الدين... واليوم إذ يشهد علم الاجتماع الديني تطوراً مرموقاً بفضل أبحاث أندريه سيغفريد والأستاذ غبريال لوبرا، ينصبّ اهتمام متعاظم على تأثير الظاهرة الدينية في الحياة السياسية والقانونية للحاضرة الحديثة العلمانية. لماذا لا نولي إلا اهتماماً ضئيلاً للغاية للأديان الحية [إذن]؟ إن العمل بموجب تعاليمها يشغل ويقولب ملايين البشر... والممارسة الدينية لا تفرض على الشعوب مناهج ومواقف فحسب، بل كذلك، وإلى حد ما، مأكلها وملبسها ومسكنها. إنها تضبط

الجماهير وتعوّدها على نظام معين، بما لها من تأثير دائم شبه لا محسوس».
ويعرض د. قرم بعمق وفهم كبيرين كيف أن المجتمعات الأوروبية حين أبدلت القومية من الدين، إنما أبدلت ديناً من دين، لأن الشعوب في حاجة إلى عبادة إله، وكانت العلمانية على ما قال توينبي ضرباً من العبادة الوثنية للدولة. ويرى توينبي مع ذلك أنّ هذه العبادة الجديدة تميزت بالخواء الروحي. وليس قوله صرخة في واد، إذ ان هذا الخواء أزمة يعرفها جميع علماء الاجتماع والمربّون البارزون في أوروبا. وآخرهم مجموعة من واضعي برامج التعليم، (وجميعهم علمانيون - بل أحدهم أظهر انتماء ماسونيا صريحاً) جعلت تنعي على الثورة العلمانية الأوروبية أنها ألغت النظام التربوي اللاتيني، ولم تقدم إلى الآن، بعد مضيّ قرن، نظاماً تربوياً بديلاً تقوم عليه وحدة المجتمع الأوروبي[٢٦].
وفي مواجهة هذه الأزمة العميقة التي تعانيها العلمانية الأوروبية يبدو لنا حكيماً أن نتساءل بدورنا: متى وكيف العلمانية، وأهم من كل ذلك: لماذا؟

إن الغرب الذي صدّر إلينا العلمانية في زمن كان يسعى فيه إلى تفكيك السلطنة العثمانية، حتى يرث ممتلكاتها، لم يكن يضع على رأس همومه وأغراضه وحدة المجتمع العربي بالتأكيد. وهذا الغرب الذي تكاد علمانيته لا تخفي أزمة بولندا أو إيرلندا أو الصراع المسيحي اليهودي في دولة أدولف هتلر العلمانية القومية، لم تكن صادراته الحضارية إلينا علمانية كلها. فلا إسرائيل علمانية، ولا المؤسسات الطائفية التي أنشأها في جبل لبنان تحت ظل حمايته وامتيازاته علمانية.

لا ولا الإرساليات التي أخذت تتقاطر علينا في القرن الماضي في ظلّ مبدأ غامبيتا الشهير القائل: «إن العداء لرجال الدين ليس سلعة للتصدير». وإذن فإن السلع التي تختار أوروبا أن تصدّرها إلينا مفصّلة لتخدم مصالح أوروبا. ويحق لنا، بل من واجبنا، والحال هذه، أن نفترض على مستحضرات الفكر الأوروبي نظرة نقدية شديدة، كما أنّ لدينا من الأسباب ما يجعلنا نتريث بعض الوقت قبل إصدار الرأي الأخير في قدرة الحل العلماني (المتكىء على التجربة الأوروبية والمرتاب بالإسلام الحضاري) على صنع وحدة المجتمع العربي. ذلك أن ما هو صالح أو مفيد لمجتمع ما، على ما قاله أحمد أمين[٢٧]، ليس بالضرورة صالحاً ومفيداً لمجتمع آخر. فما بالك بما هو مشكوك في صلاحه أو فائدته لمجتمعه نفسه؟

إنّ العديد من المثقفين العرب منفصمون عن تراثهم وتاريخهم نتيجة للتمغرب الحضاري، فلا «يجدون بديلاً إلّا في التراث الغربي الذي كانت له الريادة منذ أربعة قرون، دون وعي منهم بانحسار هذه الريادة الآن، و... بأن هذه الثقافة التي ينهلون منها ثقافة محلية صرف، وليس فيها أي أثر لدعوى العالمية والشمول»[٢٨]. وتراهم موغلين في التمغرب العلمي والحضاري إلى الحد الذي يصور لهم أنّ النماذج الأوروبية أو الغربية، قابلة للتعميم على كل مجتمع وحضارة. وفي إمكانك أن تقرأ مثلاً في كتاب د. هشام شرابي «المثقفون العرب والغرب»[٢٩] أن «المؤسسة الدينية الإسلامية قبلت، كما في روسيا، الخضوع الكامل للمؤسسة الحاكمة». مع أنّ في الدولة الإسلامية مؤسسات دينية، لا

مؤسسة وحيدة. والفارق أساسي فيما يتعلق بشؤون التشريع الديني كما رأينا. وهذه الميزة في الإسلام، جعلت في مكنة الفقهاء عبر العصور أن يخضعوا للسلطان إذا شاؤوا، وأن يثوروا عليه إذا شاؤوا، دون حاجة إلى التزام قرار المؤسسة الدينية الواحدة المركزية المزعومة. لقد طرد ابن عساكر كبير فقهاء عصره، وصاحب «تاريخ دمشق الكبير»، طرد من مجلسه صلاح الدين، لتردده في خوض معركة تحرير القدس. ولم يكن ذلك استثناء في تاريخ الإسلام. ولا يبدو أن مفكرينا العلمانيين المتمغربين يدركون فعلاً كل الحقيقة المعقدة في علاقة الدين بالدولة في المجتمع الإسلامي، فيتخذون لفهمه النماذج الأوروبية مقياساً. ويشكو الأستاذ جوزف مغيزل أحياناً من بعض التناقض في فهمه لمسألة علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية. فتراه يقول مرة إن السلطتين «في يد واحدة»[٣٠]، ثم إذا به يؤكد مرة أخرى «أنّ القول بأن الخلفاء كانوا يتمتعون بسلطة مزدوجة دينية ودنيوية يناقض... العقائد الإسلامية»[٣١]. وفي رأيي أنّ هذا ينم عن عدم تعمق في دراسة تراثنا السياسي والتاريخي، والإيغال في التمغرب إلى الحدّ الذي يُفقد المرءَ اتصاله وحسّه بحقائق مجتمعه. ولا يسعنا إلّا التساؤل: كيف يمكن لمن لا يعرف خصائص تاريخه وميزاته، أن يضع لمجتمعه حلاً لأزمة في مثل هذا الحجم؟

رابعاً- «العلمانية» في الدولة الإسلامية

فالمفكرون العلمانيون المتمغربون في معظمهم، ينسجون مناخاتهم

الفكرية بخيوط أوروبية وألوان لا تذكرك بأي لون محلي. وإذا حدث لمفكر علماني متمغرب أن أخذ عنصراً محلياً في حسبانه، فهو في الغالب اعتداله في مهاجمة الإسلام. لكنه في قراره نفسه يتحسر لتخلف مزعوم في هذا المجتمع الذي لا يسمح له بمهاجمة الإسلام بمثل الحدة التي كان يهاجم فولتير بها الكثلكة. فلا يفطن إلى أن فولتير أشاد بالإسلام وأعتدّه دين عقل[٣٢]، لأنه درس الأمر دراسة عقلانية، وقارن مقارنة علمية بين الإسلام وغيره، ولم يعمّم أحكام هذا على ذاك. ولا بدّ لمفكرينا العلمانيين المتمغربين من موقف مماثل. حتى يتبيّنوا أين تصح الأحكام العلمانية على الإسلام وأين لا تصح. أين نستطيع المساواة بين الإسلام وغيره، وأين لا نستطيع ذلك. فكثيراً ما تحدث المستشرقون، (وتابعهم المستغربون) على «الكنيسة الإسلامية. أو السلطة الدينية، وعلاقاتها بالدولة، وعلى أنّ سبب تأخر العالم الإسلامي اليوم. هو عدم الفصل بين الدين والدولة، مع أنّ هذا إسقاط من ذهن المستشرق المسيحي، من تاريخ الغرب المسيحي، ومكاسبه التي نالها من الفصل بين الكنيسة والدولة، وتحرر الجماعات من سلطة الكنيسة، وأخذ النمط الغربي على أنه النمط العام الذي على أساسه يعاد بناء كل الأنظمة الأخرى»[٣٣]. ويصف د. حسن حنفي، في كتابه الممتاز «التراث والتجديد» مأساة المفكرين العرب المتمغربين، وعجزهم عن القيادة الفكرية. بسبب تمغربهم. وتمثلهم هذا الإسقاط الغربي «فيصير الإسلام في ذهنهم ديناً مثل غيره من الأديان»، ولا يعود أمامهم والحال هذه سوى نقل «دعوات الإصلاح على النمط الغربي»[٣٤].

ولقد أوضح الإمام محمد عبده الفارق الأساسي الذي يميّز الإسلام،

وهو سلطة التشريع ، إذ يرى أن السلطة في الإسلام هي من طبيعة مدنية لا دينية ، على اعتبار أنّ السلطان أو الخليفة « ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة » وأن الإسلام لا يجعل للقاضي والمفتي وشيخ الإسلام « أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام . وكل سلطة تناولها أحد من هؤلاء ، فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي ، ولا يسوّغ لواحد منهم أن يدّعي حقّ سيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربّه ، أو ينازعه في طريق نظره »[٣٥] .

وهذا الشرح الواضح العميق للإمام الأكبر ، يجزم بأن السلطات في الإسلام كانت سياسية وحسب ، وأن لا وجود للسلطة الدينية بمعنى التشريع . إلا في الكتاب والسنّة . وهي سلطة إذن ليست على غرار ما كان في يد الكنيسة الكاثوليكية .

وعلى هذا فليس في إمكاننا القول مع الأستاذ مغيزل إن السلطتين الروحية والسياسية في الدولة الإسلامية كانتا في يد واحدة[٣٦] . إذ يقول د . محمد النويهي ، وهو من أبرز أصحاب الرأي في هذا الشأن ، إن المسلمين في قرون مضت ، « قالوا إن اختلاف الأئمة رحمة ... ليضمنوا به الحريّة التامة في إبداء الآراء ، وحموا به المفكرين من العقوبة والاضطهاد »[٣٧] . وإذا كان عمر قد أسقط في عام المجاعة حدّ قطع يد السارق[٣٨] ، وأبدى غيره من المفتين مرونة أكبر أو أقل في تطبيق الشريعة ، على مرّ العصور الإسلامية ، فلاعتبارات تتعلق بالتقدير الشخصي وبمقدار التزمت أو الانفتاح في هذا العصر أو ذاك . أما في

الكثلكة فإن مصدر التشريع مؤسسة مركزية واحدة، وليست كتاباً قابلاً للتفسير والاجتهاد. وقد «استطاع الأستاذ [عبد الحميد] متولي [الأستاذ في كلية الحقوق في جامعة الاسكندرية].... أن يبيّن أنّ الإسلام لا يدعو إلى نظام سياسي معين، بل يطلب فقط احترام أربعة مبادىء دستورية عليا: الشورى والحرية والمساواة والعدالة... وأنّ هذه المبادىء قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان(٣٩). وهذه المرونة في الإسلام، وخلوّه من مؤسسة الإكليروس المركزية، وديمقراطية التشريع فيه، تجعل من علمانية المتمغربين حيال الإسلام، حرباً على طواحين هواء.

ولا يقتصر اختلال نظرة العلمانيين المتمغربين إلى الإسلام، على هذه الناحية «القانونية»، بل ان عدم أخذهم بخصائص تاريخ المنطقة، يجعل في نظرتهم إلى الإسلام اختلالاً في الناحية السياسية أيضاً. فيقول الأستاذ مغيزل(٤٠) «إنّ على الدولة أن تحترم الأديان كافة وتعاملها على قدم المساواة». وهذا أمر يبدو مقبولاً تماماً في الغرب طالما أن القصد منه وقف التمييز القديم بين الكاثوليك وغيرهم. أما إذا تناولنا الأمر من وجهة تاريخ المنطقة، فإنّ هذه الدعوة تعني أن تساوي الدولة العربية بين الإسلام والمذهب اللاتيني والمذهب البروتستانتي. ومع يقيننا بأن الموقف السياسي الوطني ليس وقفاً على طائفة دون طائفة، وبأن الانتماء إلى طائفة اللاتين أو البروتستانت لا يعني بالضرورة انتماء سياسياً وحضارياً إلى الغرب، إلاّ أنه لا يسعنا إغفال الغرض الذي كان يحدو الغرب على إنشاء هذه الطوائف الغربية

وزرعها في الجسم الاجتماعي العربي في القرن الماضي. ويمكننا أن ننسب إلى الغرب كل شيء في هذا الشأن، إلا أن يكون القلق على مصير العرب الروحي، قد انتابه فحفزه على ذلك. ولعل الكنائس الإنجيلية العربية قد فطنت إلى نيّات الغرب من إنشاء الطوائف الغربية العربية، فأخذت تسعى الآن إلى نزع ملامح التغرّب عن طقوسها وصلواتها وموسيقاها، وتعمل للتعريب فيما أمكن من نواح[٤١]. فإذا كانت هذه الطوائف نفسها على ما يبدو قد لمست ما يمثله انفصالها عن الحضارة العربية من خطر على وحدة المجتمع العربي، وعليها هي نفسها أيضاً، فهل يحق للدولة العربية المقترحة أن تولي مستحضرات الغرب من العناية ما يتعين أن توليه للنتاجات الأصيلة في حضارتنا؟

إن مثل هذه الدعوة إلى «العدالة» بين الأديان، **مسألة لا نقاش** فيها، لو كان الإسلام عقيدة أخروية وحسب. لكنّ الإسلام دين وحضارة. دين في الحجّ والصلوات الخمس وما إليها، وحضارة في اللغة القرآنية والتاريخ والموسيقى والموقف السياسي والمناخ الاجتماعي وما إليها. وإنّ الدعوة إلى مسخ حضارتنا العربية الإسلامية لنجعلها تتساوى بمستحضرات منوّعة من هنا وهناك، إنما هي دعوة إلى هجنة حضارية وتفكك ثقافي، يسهل بعدهما تكريس الانفصال العربي وتثبيت الالتحاق بالغرب. إننا (من قبيل الدفاع عن النفس) نرفض دعوى المساواة بين الدخيل والأصيل، وهي المساواة التي كان أحد عناوينها ذلك الشعار الذي رفع مع صيغة استقلال لبنان عام ١٩٤٣، إذ قيل: **لا تغريب ولا تعريب**. ولقد أصاب جورج نقاش حين أكد أن نفيين

لا يصنعان أمة. ونقول من بعده. إنَ الأمة تصنعها الحضارة الأصيلة. ذات الشخصية المتميزة غير المشوهة. فلا تغريب بل تعريب. والتعريب المعادي للإسلام الحضاري ليس من التعريب في شيء.

يرى د. ناصيف نصّار[٤٢] أن «هنالك علاقة جدلية. عميقة وغامضة بين المعنى الديني والمعنى الاجتماعي التاريخي للأمة، في التكوين النفسي الثقافي، الذي تحمله المجتمعات العربية من تاريخها الطويل القديم والحديث، فالمعنيان يتداخلان ويتساندان. [وهذه علاقة] لا يدركها المفكرون الذين يرتكزون في مقاربتهم لمجتمعات العالم العربي، فقط على مقولات ونظريات اجتماعية موضوعية لتفسير... المجتمعات الصناعية في إطار الحضارة الغربية».

خامساً- وحدة المجتمع العربي... اليوم

فإذا كبحنا النزوع المتسرع إلى العلمنة المقطوعة الجذور، ووضعنا نصب أعيننا أن نبحث عن صيغة لوحدة مجتمعنا العربي، تكون من سياق تاريخنا ومن روح حضارتنا العربية الإسلامية، وانصرفنا إلى إجراء حساب لما نحن فيه الآن، وما ينبغي أن يكون، يطالعنا أولاً قول د. قرم[٤٣] إن تحرر العالم الإسلامي من الطائفية يجري بسرعة نسبية على صعيد الواقع. وقبل أن نستغرب هذا القول، ونحن غارقون منذ نحو تسع سنوات في خضم حرب استخدمت فيها النوازع الطائفية استخداماً واسعاً، لا بد من أن نكرر أن هذه الأحداث التي تصم مجتمعنا العربي بوصمة الطائفية، إنما هي النتيجة المنطقية لمساعي الدول

الغربيـــة في القرن الماضي والقرن الحالي، وقيام نظام الحماية والامتيازات وإنشاء كيان غربي في منطقتنا، هو الكيان الإسرائيلي. وإذا كان إلقاء التبعة بذلك على الغرب يريح ضمائرنا، فذلك لا يجرده من كونه حقيقة تاريخية لا مراء فيها. لقد رسم المستشرقون في القرن الماضي، لأغراض سياسية غربية، صورة «للأقليات المسيحية البريئة الطاهرة في الشرق الأوسط، في مواجهة النزعة الكاسرة إلى الوحدة الإسلامية. تلك النزعة التي قال ماسينيون عنها، إنها غرائب من الخيال، وابتكار روائي لاقى رواجاً في الأوساط الشعبية في الغرب، منذ نهاية القرن الثامن عشر»[٤٤]. ومع ذلك كتب انغلهار: «ما كان رجال الدين الروم وأحبار الكنيسة ورجال المال الأرمن تراودهم الحاجة إلى أي تغيير في وضعهم الاجتماعي»، وعلى ذلك يضيف د. قرم: «لذا لا ينبغي أن يأخذنا العجب إذا ما وجدنا الأعيان المسيحيين مثلهم مثل أقرانهم المسلمين، يقفون موقفاً عدائياً من حركة الإصلاحات التي بدأت في تركيا عام ١٨٣٩، والتي كانت ترمي إلى تحديث البنية الاجتماعية السياسية للإمبراطورية، من طريق إلغاء التشريع الذمّي القديم... وإعادة بناء الإدارة وفق الأسس الدستورية والعلمانيـة والمساواتيـة المعتمدة في أوروبا، في أعقاب الثورة الفرنسية»[٤٥]. ولعل من مكرور القول «إن بعض الخلفاء المسلمين، ممّن كانوا على وعي بمشكلات الاندماج... أرادوا عن سبق تصميم وتخطيط، وليس تحت تأثير اضطرابات نفسية، شأن ما حدث مع المتوكل أو الحاكم بأمر الله، أن يطبقوا الحلول العنفية القصوى التي كثيراً ما كانت تلجأ إليها الحاضرة [الأوروبية].... فكانوا في كل مرة

يصطدمون مباشرة بوزيرهم الأول، أو المفتي الأكبر»[٤٦]. وفي يومنا هذا، وعلى الرغم من مشاعر البغضاء الطائفية التي سعّرتها الامتيازات ونظام الحماية الأجنبية وجهود الغرب من أجل ترقية المسيحيين دون المسلمين، ومحاولة إلحاقهم بالغرب حضارة وسياسة، فإن مشاعر عامة المسلمين في غاية الاعتدال حيال مواطنيهم النصارى. والمجتمع العربي المعاصر لم يعد يطالبهم بالجزية، فالضريبة تجبى بالعدل والمساواة بين الجميع. وخدمة الجيش حق وواجب للجميع، والعبادة حرة تماماً للجميع، وفي إمكانك أن تجد الكنائس في أمكنة مثل أبو ظبي مثلاً. والمناخ الاجتماعي العربي، (وهو أهم من النصوص والدساتير) ما عاد يفرّق بين مسلم وغير مسلم، إلا في «حصن الأحوال الشخصية المنيع، بالإضافة إلى بعض الأحكام الدستورية التي تنص على دين رئيس الدولة في معظم الأقطار العربية»[٤٧]. ومع هذا «يبدو لنا أننا نستطيع الجزم بأن ليس في الإسلام ما يحول من حيث المبدأ، دون المضي قدماً إلى الأمام في نزع الصفة الطائفية عن المجتمع، مما يسهّل إلى أبعد حد، حل مشكلة الأقليات الدينية الهامة»[٤٨]. فالشيخ محمد بخيت المطيع، الذي يعهد فيه التشدد «يكتشف في الإسلام الأول مبدأ الانتخاب العام والسيادة القومية. ويؤكد [عبد القادر] عودة من جانبه، أنّ الإسلام لا يقيم أي تميـيز سياسي اجتماعي بين المسلمين وغير المسلمين، حتى في مضمار تقلّد الوظيفة العامة»[٤٩].

وسواء أكان هؤلاء محقّين فيما يذهبون إليه أم مخطئين، فإن مقالتهم هذه تظهر اتجاهاً واضحاً في المجتمع العربي نحو القبول المطلق بالمساواة

بين الجميع. ولن تبقى قوانين الأحوال الشخصية استثناء في هذا المجال. فالتنزيل العزيز، أبلغ المسلمين(٥٠): «اليوم أحلّ لكم الطيّبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم...» الآية. وتلكم مسألة يترك حلّها للمناخ الاجتماعي العربي المتّجه إلى قبول المساواة، ولرجال القانون والفقهاء الذين يتّفقون على أنّ الجمود ليس من طبيعة الإسلام، بل من صنع المتزمّتين عبر العصور، كما قال الإمام الأكبر محمد عبده(٥١).

سادساً - العروبة: أو الوحدة في الإسلام الحضاري

إنّ أمامنا مهمة يتعين إنجازها، هي وحدة المجتمع العربي. وفي مقدورنا سلوك ثلاث طرق إليها، لا إثنتين فقط كما يرى د. شرابي(٥٢). فإمّا علمانية على النمط الأوروبي، بما فيها من نقض لأسس التراث الحضاري الذي لا وحدة ممكنة من دونه. وإمّا الدولة الإسلامية المطلقة الرافضة لأهل الكتاب، بما فيها من نقض لمبدأ الإسلام وتاريخه السياسي. وإمّا الخيار الثالث الذي أغفله د. شرابي، وهو دولة العروبة العادلة التي تتخذ الحضارة الإسلامية روحاً وهويّة بين الأمم. ذلك هو السبيل الذي اقترحه التيّار القومي العربي الحديث. «فالإسلام هنا واقعة حضارية حدثت في التاريخ. ويهمنا ما نشأ منه كحضارة، وليس مصدره من أين أتى»(٥٣). فإذا قبلنا «تعريفاً ثقافياً للإسلام»(٥٤)، فإن من الحيوي أن نجتنب التلاعب بالألفاظ.

« فالعلماني » الذي يعرب دون مواربة عن إيمانه بعناصر الحضارة والتاريخ الإسلاميين العربيين، وتمسكه بها كعنصرين ضروريين لتوحيد مجتمعنا في إطار العروبة، لا يختلف في شيء عن أولئك الذين يرفضون العلمانية كمستحضر غربي ويعربون بلا التباس عن قبولهم مبدأ المساواة بين العرب من أبناء جميع الطوائف. والمسألة إذن ليست في العنوان، بل في مضمون هذا العنوان. فهل نحن علمانيون على الطراز الأوروبي المنسوخ، الذي لا يأخذ لخصائص الإسلام الحضاري أي اعتبار، أم إننا علمانيّون مبصرون لخصائص العروبة التاريخية والحضارية، مدركون لمكانة الإسلام وأثره التوحيدي في مجتمعنا؟

وفي رأيي - خلافاً لرأي الأستاذ مغيزل -[٥٥] أنّ النصرانيّ لا يمكنه أن يكون عربياً إذا لم ينتمِ إلى حضارة الإسلام. فكيف يكون عربياً ذلك النصراني الذي لا يتكلم لغة القرآن، ولا يطرب للموسيقى العربية المتحدّرة من التجويد القرآني، ولا يهتزّ قلبه للشعر العربي، ولا تسحره العمارة الإسلامية، ولا تلتهب شرايينه بنار مجاهدة الغرب الاستعماري، ولا تسيّر حياته مفاهيمنا العربية الاجتماعية الموروثة والمتجددة. النصراني العربي ابن الحضارة الإسلامية، وليس أجنبياً عن التراث الإسلامي كما يقول د. شرابي[٥٦]. فنحن أبناء حضارة واحدة. وهي حضارة منفتحة. بل لعلّها أكثر الحضارات انفتاحاً على التأثرات الخارجية. وليس في وسعنا أن نشكو الانغلاق على وجه التأكيد، بل لعلّ الشكوى هي من المبالغة في الانفتاح إلى الحد الذي سمح لمختلف الأهواء أن تختار الالتحاق بهذه الحضارة الأوروبية أو تلك، حتى أصبح الالتحاق السياسي أمراً ميسراً، والانفصال العربي أمراً واقعاً.

فإذا قبلنا العلمانية على أنها الحرية في العقيدة الدينية، فالعلمانية مرفوضة في الحضارة. فنحن لنا حضارة واحدة هي الحضارة العربية وروحها الإسلام.

وليس في وسعنا إلا أن نلاحظ مع فرح أنطون أنّ «فكرة الوحدة الإسلامية ذات فائدة عظيمة كأداة مقاومة»[٥٧]. بل في مقدورنا أن نردّد مع مكرم عبيد: «أنا مسيحي في ديني، مسلم في وطني». لقد فعل جمال عبد الناصر فعل السحر في نفوس العرب، مسلمين ونصارى، لدى بدء عدوان السويس عندما اختار بغريزته السياسية السليمة، أن يخاطب الناس من الجامع الأزهر، فأيقظ في أعماقهم ميراثاً هائلاً من الحميّة المتراكمة منذ أيام المُعِزّ، إلى محمد علي، مروراً بصلاح الدين والظاهر بيبرس. فلو لم يكن الإسلام يعني لنا كل هذا، أفهل كان الزلزال العظيم ممكناً عام ستة وخمسين؟ إن تخلّفنا في الأسلحة الأخرى، يضاعف قيمة هذه الضمانة التي بين أيدينا: الإسلام السياسي. ولن يسعنا إلا التمسك بهذه الضمانة. وضمانة النصارى العرب هي أن يقتربوا ما أمكنهم من العروبة السياسية، ويبتعدوا ما أمكنهم عن التغرّب السياسي والثقافي، لأن ذلك هو السبيل الوحيد إلى وحدة مجتمعنا العربي وإلى إبعاد النصارى عن مواقع الريبة والشبهة. والتاريخ يظهر لنا في غير حالة وعصر، أنّ الوحدة السياسية خير ضمان لحرية العقيدة، ولقد كان ميزان علاقة الدولة الساسانية بالنصارى المقيمين على أرضها، مدى التقارب والتباعد بين هؤلاء النصارى وبيزنطية. فكانت تضطهدهم كلما تحسنت علاقاتهم بالبيزنطيين أعداء الفرس،

وكانت أحوالهم تزدهر، وتتعزز حريتهم كلّما فكوا ارتباطهم العقائدي والسياسي بالإمبراطورية البيزنطية[٥٨].

وفي وسع النصارى المنتمين إلى حضارة الإسلام بلا التباس، المنضوين تحت راية العروبة أن يُبقوا الصليب مرفوعاً، بفضل وحدة المجتمع العربي. أما الاستغاثة مع شارل قرم، بفرسان الصليبيين وتيبو دو شامباني وغودفروا دو بويّون، والتفجع على رحيلهم من فلسطين، ووصفه بالنهاية المشؤومة، والبكاء على الآمال المريضة، ووصف العرب بالبدو الذين تنهشنا مخالبهم، فذلك مسلك معروفة نهايته[٥٩]. فالنصرانية العربية، على ما يقوله جورج سمنة[٦٠]، تضمن وجودها «بقدر ما يكون اندماجها وتعاونها في سبيل تقدم العالم العربي صادقاً ولا يخدم مصالح أجنبية».

ولعلنا نجد أفضل الأسس لوحدتنا في المبدأ القديم العظيم... لكم ما لنا وعليكم ما علينا. فتكون للجميع حقوق الأخوّة والمساواة في العروبة. ويكون على الجميع الجهاد في سبيل حضارتنا ووحدتنا. وفي وسع جميع العرب أن يتعاهدوا على ألّا يكون بينهم عثمان بن حويرث[٦١] ولا جبلة ابن أيهم[٦٢]، بل من يذكّرهم بورقة بن نوفل[٦٣]، وأحمد فارس الشدياق وأمين الريحاني، ويكون استرشادهم بالآية الكريمة: «آمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد»[٦٤].

هوامش

(١) د. جورج قرم: «تعدد الأديان وأنظمة الحكم»، دار النهار للنشر، بيروت - ١٩٧٩، ص ١٩.
(٢) في مقدمة كتاب د. قرم الآنف ذكره، ص ١١.
(٣) إدمون ربّاط: «المسيحيون في الشرق قبل الإسلام، نظرة سريعة» محاضرة في قاعة مونتان - بيروت، ٤ آذار ١٩٨١. نشرت المحاضرة في كتاب «المسيحيون العرب»، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت - ١٩٨١.
(٤) في مقدمة كتاب د. قرم، المصدر السابق.
(٥) إدوارد غيبون: «اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها»، تعريب محمد علي أبو ريدة (وغيره)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر (بلا تاريخ)، جـ١، ص٣٦٩.
(٦) Sir James Frazer: «The Golden Bough», Macmillan, Abriged edition, Suffolk-1970.
(٧) Edmond Rabbath: «L'Orient Chrétien à la veille de L'Islam», Publications de L'Université Libanaise, Beyrouth, 1980.
(٨) ص ص ٨٣ إلى ٩٧، في كتاب «المسيحيون العرب»، المصدر السابق.
(٩) ديلاسي أوليري: «علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب»، تعريب د. وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة - ١٩٦٢، ص ٩٧.
(١٠) د. قرم، المصدر السابق، ص٩٢.
(١١) د. قرم، المصدر السابق، ص١٤٨.
(١٢) ألفرد بتلر: «فتح العرب لمصر»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - ١٩٤٦.
(١٣) د. قرم، المصدر السابق، ص ص ٢٨٣ و ٢٨٧.
(١٤) فكتور سحّاب: «من يحمي المسيحيين العرب؟»، دار الوحدة، بيروت - ١٩٨١.
(١٥) هشام شرابي: «المثقفون العرب والغرب»، دار النهار للنشر، بيروت - ١٩٧٨، ص ص ٣٠ - ٣١.
(١٦) د. قرم، المصدر السابق، ص ٣٠.
(١٧) أنظر كتابات نسيب نمر في «نهار الأحد»، على غير اتصال من ٢٨ كانون الثاني إلى ٨ نيسان ١٩٧٩؛ ومنها أجزاء منشورة في كتاب فكتور سحّاب «عن القومية والمادية والدين»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - ١٩٨٠.

(١٨) د. رضوان السيد: «جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة»، الفكر العربي، العدد ١٥، بيروت - ١٩٨٠، ص ٧٢ وما بعدها.

(١٩) د. حسن حنفي: «التراث والتجديد»، دار التنوير، بيروت - ١٩٨١.

(٢٠) في مقدمة محمد علي حمادة، لكتاب د. قرم، المصدر السابق، ص ١٥.

(٢١) د. رباط، المصدر نفسه، ص ص ١٣ - ١٤.

(٢٢) د. حسن حنفي: المصدر السابق، ص ص ٣٨ و ٤٩.

(٢٣) جوزف مغيزل: «العروبة والعلمانية»، دار النهار للنشر، بيروت - ١٩٨٠، ص ص ٢٠ و ٢٧.

(٢٤) د. قرم: المصدر السابق، ص ٢٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ص ٢٦ و ٢٧.

(٢٦) جورج سوفير: برنامج «La Rage de Lire»، تلفزيون لبنان، القناة ٩، ٢٦ تشرين الثاني، ١٩٨١.

(٢٧) د. شرابي: المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٢٨) د. حنفي، المصدر السابق، ص ٢٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٠) مغيزل، المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٣٢) ماكسيم رودانسون: «الماركسية والعالم الإسلامي»، ترجمة كميل داغر، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٤، ص ٧٤.

(٣٣) د. حنفي: المصدر السابق، ص ٧٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣٥) د. قرم، المصدر السابق، ص ٢٢٤.

(٣٦) مغيزل: المصدر السابق، ص ٨٤.

(٣٧) د. محمد النويهي: «نحو ثورة في الفكر الديني». (بلا تاريخ ولا منشأ. لكن د. النويهي يقيم في القاهرة على ما نعلم).

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٣٩) د. قرم، المصدر السابق، ص ٢٢١.

(٤٠) مغيزل: المصدر السابق، ص ٤٦.

(٤١) راجع تصريح كامل قسطندي في مجلة «المصباح»، العدد ٢٣، ٢٣ كانون الثاني ١٩٨١.

(٤٢) د. ناصيف نصّار: «مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ»، دار الطليعة، بيروت - ١٩٧٩، ص ١٢.
(٤٣) د. قرم، المصدر السابق، ص ص ٢٢١ و ٢٢٢.
(٤٤) د. قرم، المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٤٥) د. قرم، المصدر نفسه، ص ٢٧٥.
(٤٦) د. قرم، المصدر نفسه، ص ص ٢٥٩ - ٢٦٠.
(٤٧) د. قرم، المصدر نفسه، ص ص ٢٤٩ - ٢٥٠.
(٤٨) د. قرم، المصدر نفسه، ص ص ٢٢٤ - ٢٢٥.
(٤٩) د. قرم، المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
(٥٠) سورة المائدة.
(٥١) د. قرم، المصدر السابق، ص ٢٢٨.
(٥٢) د. شرابي، المصدر السابق، ص ٢٧.
(٥٣) د. حنفي، المصدر السابق، ص ٢٠.
(٥٤) د. شرابي، المصدر السابق؛ ص ١٤٤.
(٥٥) مغيزل، المصدر السابق، ص ١٦٨.
(٥٦) شرابي، المصدر السابق، ص ٢٧.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٥٨) Edmond Rabbath: «L'Orient Chrétien à la veille de L'Islam», Op. cit. الفصل الخاص بالدولة الساسانية.
(٥٩) أنظر قصيدة «الجبل الملهم» لشارل قرم.
(٦٠) د. قرم، المصدر السابق، ص ٣٠٣.
(٦١) نصراني من مكّة حاول قبل الإسلام بقليل إنشاء دويلة تابعة لبيزنطية فخذله المكيّون.
(٦٢) آخر ملوك الغساسنة، هرب إلى القسطنطينية بعد الفتح.
(٦٣) ابن عم خديجة زوجة الرسول، نصراني يقال إنه صدّق محمداً، ومات قبل الهجرة.
(٦٤) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

الفصل الثالث

وثائق ومستندات في حال المسيحيين داخل الدولة الإسلامية ومسائل أخرى

١
إعراض البدو عن قبول الدين لِتَمَكُّن العصبية فيهم

من كتاب « كنيسة مدينة الله إنطاكية العظمى »

د. أسد رستم[١]

جـ ٢: ص ص ٢٥ - ٢٦

الإسلام والإنجيل: والإنجيل بموجب القرآن منزل تنزيلًا. وعلى المؤمنين أن يؤمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله « والكتاب الذي أنزل من قبل ». وعليهم أيضاً أن يروا في الإنجيل والتوراة تصديقاً لما جاء في القرآن نفسه: « يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم ». وعلى النصارى أن يحكموا بما جاء في الإنجيل: « وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فيه فأولئك هم الفاسقون ».

---

(١) مطبعة دار الفنون - بيروت. ١٩٥٨.

توجيه الجيوش إلى الشام: (٦٣٣ - ٦٣٤) وجاء الإسلام يدعو إلى محو التعصب للقبيلة ومنع الثأر وفرض الدية. وأوجب دفع الزكاة في أوانها. فتأثر به البعض وهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار. واستثقله آخرون وهم الأعراب. وعدّ هؤلاء الزكاة ضريبة ومذلة واعتبروها اتاوة تدفع من قبيلة إلى أخرى تتسلط عليها. ومن هنا قول قرة بن هبيرة لعمرو بن العاص: « يا هذا إن العرب لا تطيب لكم نفساً بالأتاوة. فإن أعفيتموها من أخذ أموالها فتسمع لكم وتطيع وإن أبيتم فلا تجتمع عليكم ». والواقع أن عدداً من القبائل رفض دفع الزكاة بعد محمد. وكانت قريش لا تزال تتأفف من تكسير الأصنام وتخشى أن تخسر مغانم الحج. وكان المهاجرون من اليهود اليثربيين لا يزالون على حدود الروم يدسون ويفسدون. وكان الروم أنفسهم قد دخلوا في حرب مع النبي لم تأت نتائجها في صالح المسلمين.

٢
أثر وحدة السلطة الدنيوية والدينية في وحدة الدولة البيزنطية

من كتاب « الشرق المسيحي قبل الإسلام »

د . إدمون ربّاط[١]

ص ص ٧١ - ٧٢ - ٧٣

وبهذا أصبحت الهرطقة السلاح الشائع لدى القوميات المقهورة. ويقول ش. ديل « خلف مظاهر النزاع الديني ، كانت تكمن على ما يبدو المصالح والمرامي والمعارضات السياسية ، واستطاعت الكراهية القديمة والعميقة التي تكنها مصر وسوريا الساميّتان للعالم الإغريقي وعاصمته القسطنطينية ، أن تعبّر عن نفسها في هذه النزاعات ؛ وتمكنت هذه المعارضة من أن تؤثر أثراً بالغاً في مصير الإمبراطورية ». ولم يكن

(١) المقطع المختار ترجمه المؤلف من الفرنسية إلى العربية ، لإثباته في هذا الكتاب . فالمصدر نصّه بالفرنسية . وهو من إصدار منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت - ١٩٨٠ .

هذا سوى النتيجة الحتمية لنظام الدولة التي تكونت من الارتباط الوثيق بين الشأن السياسي والشأن الديني. حتى أصبح فك ارتباطها متعذراً، وينذر بانهيار الدولة.

والارتباط هذا لم يكن وقفاً على الشرق وحده. فهو من سمات المدينة القديمة في جميع أشكالها، وهي مدينة كانت روما نموذجاً صارخاً لها. وارتباط الشأن الديني بالشأن السياسي يسبق في الواقع عهد قسطنطين الذي كان «أسقفاً من الخارج» وأسقفاً من الداخل أيضاً، فواصل العمل بهذه السياسة في خدمة الكنيسة المنتصرة. ولعل النفوذ الذي كان للأباطرة على الدوام، في المساجلات العقائدية وتنظيم الإكليروس، لا تفسير له غير تلك العلاقة التي لا تنفصم بين السلطتين اللتين كان يمتلكهما معاً رئيس واحد.

ولكن لما استعرت روح النقد، وظهرت بجلاء في الاضطرابات الدينية العنيفة في عصري يوستنيانس وهرقل، بفعل سياسة العنف والإرهاب، واستعادت القوميات الكامنة في عمق المقاطعات الثائرة، وعيَها بذاتها، بفعل تعاظم السلطة المركزية، وهنت الروابط المصطنعة التي كانت تبقي هذه القوميات على ولائها لبيزنطية، فوصلت إلى مرحلة الانقطاع في خلقيدونية، ذلك اليوم الذي حل كالقدر لينبىء بقرب قدوم الفاتحين العرب. فمجمع خلقيدونية الاستفزازي هو الذي قرّب موعد قدومهم في نهاية الأمر. هذا المجمع لم يكرس فقط الطلاق الكامل بين النصرانية الآسيوية والعالم الإغريقي، المتحالف مع الغرب؛ بل أدى إلى انقسام كل من بطريركية إنطاكية وبطريركية

الإسكندرية، منذئذ، إلى بطريركيتين. وفي هذا المجمع بدأ الصراع الحاسم والمميت. وانصرفت سوريا بكل جوارحها إلى عقيدة الطبيعة الواحدة. وانضوت الإسكندرية وإنطاكية تحت لواء يعقوب البراذعي. وحوّل الأقباط والساميّون الذين أنفوا كل ما يجنح إلى تقسيم الإله، حوّلوا عقيدة الطبيعة الواحدة، التي جعلوها حلاً لمسألة المسيح اللاهوتية، شعاراً للاستنفار الوطني ضد بيزنطية.

والظاهرة ليست جديدة. فمنذ القرن الرابع لاحظ إيورغا في ثنايا التيارات الخفية التي أحدثتها هرطقة آريوس، بوادر التعبيرات الأولى للروح الوطنية المعادية لبيزنطية. وقد جسّد أثاناسيوس بطريرك الإسكندرية في خطبه اللاذعة الموجهة إلى أعدائه الذين استجرأوا وقاوموا «رأيه الواقعي حتى الابتذال»، جسّد «كل ما كانت تعنيه مصر وكل ما تعنيه حتى الآن». هذه النزعة تعززت في القرون اللاحقة التي أدت في النهاية إلى الصدع المحتم. وأدى شجب عقيدة الطبيعة الواحدة، والوسائل التي اعتمدت لسحقها إلى تنفير المقاطعات المنشقة، فقبعت تنتظر الفرصة المناسبة لتزيح نير بيزنطية الكريه. «وكلما كان نير القسر يطبق على آسيا الضاجّة بالحيوية، كانت هي تنفصل عن جسم لا يلائم أسلوب عيشها الذي اتسم بثبات لم يلحظوه...؛ عندئذ اتجهت الأمور نحو القطيعة، وسرعان ما ظهر العرب، بدلاً من الفرس الجدد، ليسهلوا هذه القطيعة. لقد كانت هذه البلاد الكبيرة، سوريا، أقوى في ذكريات ماضيها وفي روحها، من أن ينجحوا في ترويضها...».

في ذلك الوقت فكرت سوريا ومصر ملياً في الانفصال عن بيزنطية. وأبدت الإمبراطورية عجزها عن كسب ولاء سكانها أنصار عقيدة الطبيعة الواحدة، التي اضطرت بيزنطية الوفية لتحالفها مع روما، إلى محاربتها. لقد كان دستور الدولة بطبيعته يتنافى مع وحدة تحمل في طياتها تهديداً لهذه الدولة في مبدئها نفسه، القائم على وحدة العقيدة المطلقة. وتبعاً لذلك أمست الدولة عاجزة عن تبديل بنيتها، بما يتيح للسلطة أن تتقبل وجود رعايا في داخل الدولة يدينون بعقيدة مختلفة. تلك المسألة التي جعلت بنيةُ الدولة القديمة حلَّها متعذراً، حتى جاء الإسلام وحلها ببضع آيات.

٣

مواقف المسيحيين والمسلمين العرب إبّان الفتوح

من كتاب « الدعوة إلى الإسلام »

تأليف سير توماس أرنولد[١]

ص ص ٦٥ - ٧٠ و ٧٣ - ٧٤

تحول البدو المسيحيين إلى الإسلام: وقد كان الطابع القومي لهذا التوسع الجنسي يجذب، بطبيعة الحال إلى جيوش الغزوات العربية، ممثلي العنصر العربي الذين كانوا يقيمون في أطراف الجزيرة، والذين كانت جيوش الفتح تتخذ في بلادهم ممراً تنفذ منه إلى البلاد التي يريدون غزوها. ومن ثم لم يكن غريباً أن نجد كثيراً من البدو والمسيحيين ينجرفون في التيار الدافع لهذه الحركة الضخمة، وأن نجد كثيراً من القبائل العربية التي دانت بالمسيحية قروناً قد نبذتها في ذلك الوقت لتدين بالإسلام. وكان من بين هؤلاء قبيلة بني غسان الذين

(١) ترجمة د. حسن ابراهيم حسن وغيره. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، ١٩٧١.

بسطوا نفوذهم على الصحراء الممتدة شرقي فلسطين وجنوبيّ سورية، والذين كان يقال عنهم إنهم «أرباب في الجاهلية نجوم في الإسلام». وبعد موقعة القادسية (سنة ١٤ هـ) التي انهزم فيها الجيش الفارسي بقيادة رستم هزيمة منكرة، وفد على قائد المسلمين كثير من المسيحيين الذين ينتمون إلى قبائل البدو التي كانت تقيم على ضفاف نهر الفرات، وقالوا إن القبائل الذين سبقوا إلى الإسلام، كانوا أصوب منا رأياً، واليوم وقد قتل رستم فلندخل في الدين.

وشبيه بهذا، أنه بعد فتح شمال الشام انضمت معظم القبائل البدوية بعد شيء من التردد، إلى أتباع النبي.

ويمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام. فمحمد نفسه قد عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم في أمن وطمأنينة. وقد وحد حلف كهذا بين أتباع النبي وبين مواطنيهم الذين كانوا يدينون بالوثنية دينهم القديم، والذين تقدم كثير منهم عن طواعية لمؤازرة المسلمين في حملاتهم الحربية، وأظهروا للحكومة الجديدة نفس روح الولاء التي جعلتهم يقفون بمنأى عن الردة التي رفعت لواء العصيان في كافة أرجاء بلاد العرب على أثر وفاة النبي. وقد زعم بعض الباحثين أن العرب المسيحيين الذين كانوا يخفرون حدود الإمبراطورية البيزنطية الواقعة على أطراف الصحراء، ألقوا بجموعهم

مع جيش الفتح الإسلامي حين رفض هرقل دفع الجزية التي تعود إعطاءها إياهم مقابل خدماتهم الحربية التي كانوا يؤدونها باعتبارهم حراساً للحدود.

وفي موقعة الجسر (سنة ١٣ هـ) حين أوشكت الهزيمة المنكرة أن تحل بالعرب الذين أخذ الفزع منهم كل مأخذ، وقد حصروا بين الفرات والجيش الفارسي، إذا بزعيم مسيحي من بني طيء، ينضم إلى المثنى القائد المسلم... ليساعد في الدفاع عن الجسر الذي كان يتألف من القوارب، والذي استطاعوا عن طريقه وحده أن يرتدوا ارتداداً منظماً. وحينما جمعت جموع جديدة لترد عار هذه الهزيمة، كان من بين الإمدادات التي تدفقت من كل فج قبيلة بني النمر النصرانية التي كانت تقيم داخل أراضي الدولة البيزنطية. وفي موقعة «بويب» التي تلتها سنة ١٣هـ وقبيل هجوم العرب الأخير الذي حول مصير المعركة إلى جانبهم، استوى المثنى على فرسه وتوجه إلى القائد المسيحي وقال له: «إنك امرؤ عربي فإذا حملت فاحمل معي»، فارتد الفرس أمام هجومهم المروع وأضيف بذلك نصر كبير إلى سلسلة الانتصارات الإسلامية الرائعة. وفي ذلك اليوم قام بأعظم الأعمال بسالة غلام من قبيلة نصرانية أخرى من قبائل البدو، وكان قد جاء مع أصحابه، وهم جماعة من فرسان البدو في الوقت الذي كان الجيش العربي يتهيأ للقتال. فألقوا بأنفسهم في المعركة في جانب قومهم، وبينما الصراع يزداد عنفاً إذا بهذا الغلام يندفع إلى قلب الفرس، ويقتل قائدهم، ثم يستوي على فرسه المطهمة ويرجع بها ركضاً وسط إعجاب صفوف المسلمين صائحاً في انتصار وهو يمر بهم: «أنا الغلام التغلبي، أنا قتلت المرزبان».

التسامح يشمل هؤلاء الذين ظلوا على المسيحية: وكانت القبيلة التي افتخر هذا الشاب بانتسابه إليها إحدى القبائل التي آثرت أن تظل على المسيحية بينما أسلمت قبائل أخرى من تلك التي كانت تسكن بلاد ما بين النهرين مثل بني النمر وبني قضاعة. وقد بادرت بنو تغلب فأرسلت وفداً إلى النبي في سنة ٩ هـ. واعتنق أفراد هذا الوفد الذين كانوا يدينون بالوثنية الدين الإسلامي، وعقد النبي مع المسيحيين منهم معاهدة سمح لهم فيها بأن يحتفظوا بدينهم القديم. ولكن هذه المعاهدة لم تسمح لهم بتعميد أبنائهم. وإن مثل هذا الشرط الذي يختلف تمام الاختلاف عن سياسة التسامح التي تعود النبي أن يسير عليها إزاء العرب المسيحيين الذين سمح لهم بأن يختاروا بين الإسلام ودفع الجزية ولم يرغموا قط على ترك دينهم، قد بعث على الظن بأن الأسر المسيحية من بني تغلب هي التي اقترحت هذا الشرط من تلقاء نفسها بدوافع اقتصادية. ويدلّ بقاء المسيحية طويلاً في هذه القبيلة على أن هذا الشرط لم يكن معمولاً به في حقيقة الأمر. وقد حرم الخليفة عمر استخدام أية وسيلة من وسائل الضغط عليهم عندما أظهروا أنهم لا يرغبون في ترك دينهم القديم، وأمر بترك الحرية لهم في إقامة شعائرهم الدينية، على ألا يقفوا في سبيل أي فرد من أفراد قبيلتهم يرغب في التحول إلى الإسلام أو يعمِّدوا وليداً ممن أسلم آباؤهم. وقد طلب إلى بني تغلب أن يدفعوا الجزية أو الضريبة المفروضة على الرعايا من غير المسلمين، ولكنهم شعروا أن من الإذلال لكبريائهم والحط من كرامتهم أن يدفعوا ضريبة فرضت عليهم مقابل حمايتهم وحماية أموالهم، فالتمسوا من الخليفة أن يسمح لهم بأن يعاملوا معاملة المسلمين في دفع الضرائب،

لذلك نراهم يؤدون في مقابل الجزية صدقة أو زكاة مضاعفة- وهي ضريبة كانت تُجبَى من المسلمين على أراضيهم وماشيتهم وما إلى ذلك، لتنفق على الفقراء. وقد ضايق المسلمين وحز في نفوسهم بوجه خاص أن يروا أي فرد من العرب يسمح له بأن يظل مخلصاً للمسيحية. وقد أسلم السواد الأعظم من بني تنوخ في السنة الثانية عشرة للهجرة عندما أذعنوا لخالد بن الوليد مع غيرهم من قبائل العرب المسيحية، ولكن يظهر أن بعضهم ظل على عقيدته القديمة قرابة قرن ونصف قرن، إذ قيل إن الخليفة المهدي (١٥٨ - ١٦٩ هـ) رأى نفراً منهم يقيمون بظاهر حلب، فلما علم أنهم من المسيحيين أمرهم، وهو في سورة من الغضب، أن يعتنقوا الإسلام فأجابوا، وكان عددهم خمسة آلاف شخص، وآثر أحدهم الاستشهاد على الارتداد عن دينه. أما فيما يتعلق بالسواد الأعظم من هؤلاء المسيحيين فإن الأخبار الخاصة بزوال المسيحية من بين القبائل العربية النصرانية التي كانت تقيم في بلاد العرب الشمالية لا تزال بحاجة إلى شيء من التفصيل؛ والظاهر أنهم قد انتهوا إلى الامتزاج بالمجتمع الإسلامي الذي كان يحيط بهم عن طريق ما يسمونه «الاندماج السلمي» الذي تم بطريقة لم يحسها أحد منهم؛ ولو أن المسلمين حاولوا إدخالهم في الإسلام بالقوة عندما انضووا بادىء الأمر تحت لواء الحكم الإسلامي لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم حتى عصر الخلفاء العباسيين.

كذلك قاوم أهل الحيرة كل الجهود التي قام بها خالد لحملهم على قبول العقيدة الإسلامية. وكانت هذه المدينة من أشهر المدن في تاريخ

بلاد العرب، فبدا لبطل الإسلام المغوار أن الإهابة بدمهم العربي كافية لإغرائهم بأن ينتظموا في أتباع نبيِّ الجزيرة العربية. ولما أرسل أهل هذه المدينة المحاصرون سفراءهم إلى قائد المسلمين للنظر في شروط تسليم مدينتهم، سألهم خالد: «ما أنتم، أعرب؟ فما تنقمون من العرب؟ أو عجم؟ فما تنقمون من الإنصاف والعدل»؟ فقال له عديّ، وقد فوض إليه الوفد أن يتحدث بلسانهم: «بل عرب عاربة وأخرى متعربة». قال خالد: «لو كنتم كما تقولون لَمَ تحادّونا وتكرهوا أمرنا». قال عديّ: «ليدلك على ما نقول أنه ليس لنا لسان إلا بالعربية». قال له خالد: «صدقت، اختاروا واحدة من ثلاث: ١- أن تدخلوا في ديننا فلكم ما لنا وعليكم ما علينا إن نهضتم وهاجرتم، وإن أقمتم في دياركم. ٢- أو الجزية. ٣- أو المنابذة والمناجزة. فقد والله أتيتكم بقوم هم على الموت أحرص منكم على الحياة». فقال عديّ: «بل نعطيك الجزية» قال خالد: «تبًّا لكم! ويحكم! إن الكفر فلاة مضلة، فأحمق العرب من سلكها، فلقيه دليلان، أحدهما عربي فتركه واستدل الأعجمي»...

ونستطيع أن نستخلص بحق أن... القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام، إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حرة. وإن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح؛ يقول لايارد إنه صادف مخيماً من العرب المسيحيين في مدينة الكرك، شرقي البحر الميت، لا يختلفون عن العرب المسلمين بحال ما، سواء في الزي أو في العادات. وقد أخبر رهبان طورسينا

بُرْكارْت أنه كان لا يزال هناك في القرن الماضي بعض أسر من البدو المسيحيين الذين لم يدخلوا في الإسلام وأن آخرهم كانت امرأة عجوزاً ماتت سنة ١٧٥٠، ودفنت بحديقة الدير.

ولا يزال كثيرون من قبيلة بني غسان الشهيرة على الديانة المسيحية، وهم من أشد القبائل أصالة في العروبة، دخلوا في المسيحية حول نهاية القرن الرابع الميلادي، ولا يزالون متمسكين بالدين المسيحي. ومنذ خضوعهم لكنيسة رومة منذ قرنين تقريباً، وهم يستخدمون اللغة العربية في طقوسهم الدينية.

وإذا ما تركنا الكلام على البدو لننظر في موقف الأهالي الذين استقروا في المدن وموقف المجتمع غير العربي من الدين الجديد، وجدنا أن الفتح العربي لم يعقبه مثل هذا التحول السريع إلى الإسلام، ويظهر أن نصارى المدن الكبرى في الولايات الشرقية التابعة للدولة البيزنطية قد ظل أكثرهم على ولائهم لعقيدة آبائهم وأجدادهم التي لا تزال جموع ضخمة منهم تتعلق بأهدابها...

فتح العرب بلاد الشام وفلسطين: ولما بلغ الجيش الإسلامي وادي الأردن، وعسكر أبو عبيدة في فحل، كتب الأهالي المسيحيون في هذه البلاد إلى العرب، يقولون: «يا معشر المسلمين، أنتم أحب إلينا من الروم، وإن كانوا على ديننا، أنتم أوفى لنا وأرأف بنا وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا. ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا». وغلق أهل حمص أبواب مدينتهم دون جيش هرقل، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم وعدلهم أحب إليهم من ظلم الإغريق وتعسفهم.

وهكذا كانت حالة الشعور في بلاد الشام إبان الغزوة التي وقعت بين سنتي ٦٣٣ و ٦٣٩ م والتي طرد فيها العرب جيش الروم من هذه الولاية تدريجياً. ولما ضربت دمشق المثل في عقد صلح مع العرب سنة ٦٣٧، وأمنت بذلك السلب والنهب، كما ضمنت شروطاً أخرى ملائمة، لم تتوان سائر مدن الشام في أن تنسج على منوالها. فأبرمت حمص ومنبج وبعض المدن الأخرى معاهدات أصبحت بمقتضاها تابعة للعرب؛ بل سلم بطريق بيت المقدس هذه المدينة بشروط مماثلة. وإن خوف الروم من أن يكرههم الإمبراطور الخارج على الدين على اتباع مذهبه، جعل الوعد الذي قطعه المسلمون على أنفسهم بمنحهم الحرية الدينية أحب إلى نفوسهم من ارتباطهم بالدولة الرومانية وبأية حكومة مسيحية. ولم تكد المخاوف الأولى التي أثارها نزول جيش فاتح في بلادهم تتبدد حتى أعقبها تحمس قوى لمصلحة العرب الفاتحين.

تسامح العرب وعهودهم: أما ولايات الدولة البيزنطية، التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم، **فقد وجدت أنها تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة بسبب ما شاع بينهم من الآراء اليعقوبية والنسطورية فقد سمح لهم أن يؤدوا شعائر دينهم دون أن يتعرض لهم أحد،** اللهم إلا إذا استثنينا بعض القيود التي فرضت عليهم منعاً لإثارة أي احتكاك بين أتباع الديانات المتنافسة، **أو إثارة أي تعصب ينشأ عن إظهار الطقوس الدينية في مظهر** المفاخرة حتى لا يؤذي ذلك الشعور الإسلامي. ويمكن الحكم على مدى هذا التسامح - الذي يلفت النظر في تاريخ القرن السابع - من هذه

العهود التي أعطاها العرب لأهالي المدن التي استولوا عليها وتعهدوا لهم فيها بحماية أرواحهم وممتلكاتهم وإطلاق الحرية الدينية لهم في مقابل الإذعان ودفع الجزية.

وليس من السهل أن نستخلص تفاصيل هذه العهود الدقيقة مما أصبح يشوبها من زيادات. وسواء أكانت هذه التفاصيل صحيحة بلفظها أم لم تكن، فهي على جانب من الأهمية من حيث إنها تمثل الرواية التاريخية التي أخذ بها المؤرخون المسلمون في القرن الثاني الهجري - وهي رواية كان من العسير أن تستقر دعائمها لو أن هناك دليلاً يقوم على إثبات عكسها.

٤

الأخطل في بلاط عبد الملك بن مروان: نموذج لمعاملة النصارى

من كتاب « كنيسة مدينة الله إنطاكية العظمى »

د. أسد رستم

جـ ٢ : ص ص ٦٤ - ٦٥

... ولا يجوز التعميم في شيء من هذا فإن الأمويين عطفوا أيضاً على بعض المسيحيين من أبناء الكنيسة الجامعة نفسها وأشهر هؤلاء منصور بن سرجون والدفاق الذهب. وعطف الأمويون على بعض الأطباء وعلى الأخطل أيضاً. وكان هذا يدخل على عبد الملك بن مروان بغير إذن وهو سكران وفي صدره صليب ولا يعترضه أحد ولا يستنكفون من ذلك لأنهم كانوا يستعينون به في هجو الأنصار. وأجاد في مديح بني أمية في مناظرة جرت بينه وبين جرير فقال قوله المشهور:

شمسُ العداوة حتى يستقاد لهم   وأعظم الناس أحلاماً إذا قدروا

فصاح عبد الملك الخليفة الذي جرت المناظرة في حضوره:

«لا فض فوك أنت محامينا وشاعرنا اصعد على ظهر مناظرك». فخلع الأخطل برده وشمر رداءه وقبض بيده على عنق جرير. فصرخ هذا يستنجد: «يا أمير المؤمنين إن مسيحياً لا يحق له أن يسوم مسلماً هذه الإهانة». فأيده الحاضرون وقالوا: الحق في جانبه يا أمير المؤمنين! ولكن عبد الملك لم يبد أي اهتمام لهذا الكلام حتى إذا وطىء النصراني بقدمه عنق غريمه قال عبد الملك: هذا حسبك».

ومما يروى عن عبد الملك أن طبيبه كان مسيحياً نسطورياً اسمه سرجون وأنه عيّن اثناسيوس الرهاوي مربياً لأخيه عبد العزيز.

ويروى عن عبد الملك نفسه أيضاً أنه كان يدعو المسيحيين للدخول في الإسلام ولكن بدون ضغط أو إجبار. ويروى عنه أيضاً أنه نشأ في أوساط المدينة ورغب في الدين فلما بلغه أن أباه أضحى أميراً للمؤمنين أغلق القرآن وهو يقول: «ليس بعد بيننا من جامع». وينقل البلاذري بالإسناد أن عبد الملك طلب كندرائية دمشق «للزيادة في المسجد» وبذل للنصارى مالاً لهذه الغاية فأبوا أن يسلموها إليه فامتنع.

واحتاج عبد الملك إلى مقاومة جماعة من مناظريه على الخلافة وفيهم عبد الله بن الزبير في مكة والمختار بن أبي العبيد في العراق وغيرهما فوكل ذلك إلى الحجاج وأمثاله فاستخدموا العنف وحصلوا الأموال بحق وبغير حق. ومما يحكى أن الحجاج كتب إلى عبد الملك يستأذنه في أخذ بقية من الأموال من أهل الذمة فأجابه: «لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك وأبق لهم لحوماً يعقدون بها شحوماً».

٥

الجزية ودواعي تقاضيها أهلَ الذمة

من كتاب « الدعوة إلى الإسلام »

تأليف سير توماس أرنولد

ص ص ٧٨ - ٧٩

الجزية: ولم تكن مقادير الجزية التي فرضها الفاتحون الأولون متماثلة، ولم يتفق أبو حنيفة ومالك، وهما الإمامان المشهوران، في بعض التفاصيل التي لا تصل إلى درجة كبيرة من الأهمية. وقد تتخذ من المعلومات التالية التي استقيناها من كتاب الخراج الذي وضعه أبو يوسف تلبية لطلب هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩ م) (١٧٠ - ١٩٣ هـ) دليلاً يمثل لنا بوجه عام الطريقة التي سار عليها المسلمون في جمع الخراج في عهد الدولة العباسية. فكان على الموسر أن يدفع في السنة ثمانية وأربعين درهماً، وعلى الوسط أربعة وعشرين، بينما يؤخذ من المحتاج كالحراث العامل بيده اثنا عشر درهماً، وإن جاءوا بعرَض قُبلَ منهم، مثل الدواب والتجارة والمتاع، حتى الإبر كانت تقبل منهم بدلاً من النقد، ولا يؤخذ منهم خنزير ولا خمر ولا ميتة. وكانت الضريبة لا

تُجبَى إلا من الذكور القادرين ولا تُجبَى من النساء والصبيان؛ وكذلك كان يستثنى من أداء الجزية المسكين الذي يُتصدق عليه، والشيخ الفقير الفاني الذي لا يستطيع العمل، كما أعفي الأعمى والأعرج والمريض الذي لا يرجى شفاؤه، والمغلوب على عقله إلا إذا كان من أصحاب اليسار، وكما أعفي المترهبون الذين في الديارات، وأهل الصوامع إذا كانوا يعيشون على صدقات الموسرين، أما إن كانوا قادرين على العمل أو كان لهم غنى ويسار أخذت منهم الجزية. وقد أُوصيَ جباة الجزية أن يظهروا الشفقة بأهل الذمة بوجه خاص فلا يظلموهم ولا يؤذوهم في المعاملة ولا ينزلوا بهم عقاباً جسمانياً إذا لم يؤدوا الجزية.

الغرض من فرض الجزية: ولم يكن الغرض من فرض هذه الضريبة على المسيحيين، كما يريدنا بعض الباحثين على الظن، لوناً من ألوان العقاب لامتناعهم عن قبول الإسلام، وإنما كانوا يؤدونها مع سائر أهل الذمة وهم غير المسلمين من رعايا الدولة الذين كانت تحول ديانتهم بينهم وبين الخدمة في الجيش، في مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين. ولما قدم أهل الحيرة المال المتفق عليه، ذكروا صراحة أنهم إنما دفعوا هذه الجزية على شريطة «أن يمنعونا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم». وكذلك حدث أن سجل خالد في المعاهدة التي أبرمها مع بعض أهالي المدن المجاورة للحيرة قوله: «فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا». ويمكن الحكم على مدى اعتراف المسلمين الصريح بهذا الشرط من تلك الحادثة التي وقعت في حكم الخليفة عمر. لما حشد الإمبراطور هرقل جيشاً ضخماً لصد قوات المسلمين المحتلة، كان

لزاماً على المسلمين نتيجة لما حدث، أن يركزوا كل نشاطهم في المعركة التي أحدقت بهم. فلما علم بذلك أبو عبيدة قائد العرب، كتب إلى عمال المدن المفتوحة في الشام يأمرهم بأن يردوا عليهم ما جبي من الجزية من هذه المدن، وكتب إلى الناس يقول: «إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه بلغنا ما جمع لنا من الجموع. وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك. وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم». وبذلك ردت مبالغ طائلة من مال الدولة، فدعا المسيحيون بالبركة لرؤساء المسلمين، وقالوا: «ردكم الله علينا ونصركم عليهم (أي على الروم)، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا كل شيء بقى لنا».

على من فرضت؟: وقد فرضت الجزية كما ذكرنا على القادرين من الذكور مقابل الخدمة العسكرية التي كانوا يطالَبون بأدائها لو كانوا مسلمين...

٦
قبول دولة الإسلام أهل الكتاب في داخل حدودها

من كتاب «تعدد الأديان وأنظمة الحكم»

د. جورج قرم[1]

ص ص ٢٢٩ إلى ٢٥٠

كما في الحاضرة المسيحية أو اليهودية أو الزرادشتية، تنوع تنوعاً كبيراً مضمون التشريع المتعلق بالعلاقات الطوائفية، وتنوع على الأخص تطبيقه، ضمن الحدود التي بيناها آنفاً، تبعاً لطبيعة السلطة وتشددها في موضوع الدين. بيد أن ثمة سمة أساسية تميز هنا الحاضرة الإسلامية، **وهي عدم وجود مؤسسة كهنوتية تسيطر على السلطة السياسية أو تشاطر فيها أو تؤثر عليها. ويوم ترسخت دعائم الإمبراطورية العثمانية ونهض العلماء (القضاة، المفتون، الملا، النواب، الأئمة، النقباء، الخ...) ليصطنعوا لأنفسهم، على حد تعبير الأستاذ لا يبابير «مؤسسة دينية» وصاروا ركناً من أركان السلطة السياسية (بدءاً من مستهل**

---

(١) دار النهار للنشر. بيروت - ١٩٧٩.

القرن السابع عشر)، لبثت عواقب ذلك على وضع العلاقات الطوائفية محدودة، إذ كانت الطوائف غير المسلمة قد حظيت بالفعل، منذ أيام محمد الفاتح، بوضع قانوني واضح المعالم والحدود يوفر لها الحماية[1]؛ وكان هذا الوضع يعرف باسم نظام « الملة »؛ وكانت الملة تتبع لرئيسها الروحي، كالبطريرك أو كبير الحاخامات، مما كان يقلص إلى أقصى حد الاحتكاك المباشر بين الذمي والسلطة المركزية الإسلامية[2].

على كل حال، يبدو أن ثمة عاملين اثنين كان لهما على الدوام أثر لا يستهان به على وضع العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين: مزاج الخلفاء الشخصي وتردي. الوضع الاقتصادي - الاجتماعي لسواد المسلمين في مواجهة ارتفاع الوضع المادي لبعض أبناء الأقليات ممن يشغلون في أكثر الأحيان - نظير اليهود في الغرب - وظائف تجارية أو إدارية أو مهنية هامة. فأخطر اضطهادين تعرض لهما الذميون وقعا، الأول في عهد المتوكل، الخليفة العباسي الميال بطبعه إلى التعصب والقسوة، والثاني في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (٩٩٦ - ١٠٢٠). أما الوضع الاقتصادي - الاجتماعي والظلم الذي مارسه بعض الذميين الشاغلين لمناصب إدارية عالية، فلا يعسر علينا أن ندرك صلتها المباشرة بالاضطهادات التي وقعت في عدد من الأمصار؛ وأكثر ما تبرز هذه الصلة، وبصورة دائمة، في مصر[3]. وبالفعل، لن يحجم الحكام الأجانب، بمن فيهم الإنكليز، عن استخدام الأقلية القبطية في أغلب

الأحيان ليحكموا الشعب ويستنزفوه بالضرائب[٤]. وهذه ظاهرة نلاحظها في سورية أيضاً حيث أظهرت أبحاث جب وبولك وبولياك أثر هيمنة أبناء الأقليات في المجال الاقتصادي في إثارة قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق سنة ١٨٦٠، وبين الموارنة والدروز في جبل لبنان في ١٨٤٠ و ١٨٦٠[٥].

وفي الواقع، لو شئنا استعراض جميع أسباب القلاقل والاضطرابات الطائفية، لجاء تعدادها مشابهاً لأسباب القلاقل والاضطرابات الدينية التي تقدمت دراستها في مضمار العلاقات اليهودية - الرومانية، واليهودية - اليونانية، واليهودية - المسيحية، والعلاقات بين الزرادشتيين في المجتمع الفارسي الساساني. ومن ذلك أن الظروف الدولية لعبت فيها دوراً كبيراً للغاية: فنهاية الحملات الصليبية، على سبيل المثال، قد أعقبتها في أماكن عديدة أعمال ثأر وانتقام ضد الأقليات المسيحية - ولا سيما الأرمن - التي تعاونت مع الغازي[٦]. كذلك كان وضع العلاقات بين بيزنطة وبين الإمبراطورية الإسلامية، وفي زمن لاحق بينها وبين شتى السلطنات التي تجزأت إليها الإمبراطورية الإسلامية، كان عاملاً مهماً في تحديد العلاقات بين الغالبية المسلمة والأقليات المسيحية، ولا سيما، في مناطق التخوم[٧]. وقد تعرض الروم الأرثوذكس، لما كان لهم من وشائج ببيزنطة، إلى أذى أكبر من الأذى الذي تعرضت له الطوائف المسيحية المعادية تقليدياً لبيزنطة، شأن القائلين بطبيعة المسيح الواحدة واليعاقبة والنساطرة. وفي الواقع، وهذه حقيقة يشهد عليها جميع المؤرخين

وكتّاب الأخبار والحوليات المسيحيين، حمل الفتح الإسلامي إلى المسيحيين المنشقين عن كنيسة بيزنطة فرجاً بعد ضيق، فأحسنت كثرتهم استقبال الفاتحين ولم تقابلهم بأية مقاومة؛ وقد عرفت الكنيستان اليعقوبية والنسطورية بوجه خاص ازدهاراً في عهدهم لم تعرفا نظيره قط من قبل[٨]. **والأخبار التي تركها لنا ميخائيل السوري، بطريرك إنطاكية اليعقوبي (١١٦٦ - ١١٩٩)، فصيحة الدلالة للغاية بهذا الخصوص: «لما عاين إله الانتقام.. خبث الروم وما يقترفونه حيثما بسطوا سيادتهم من نهب عديم الرأفة لكنائسنا وأديرتنا ومن تنكيل بلا رحمة بنا، جاء بأبناء إسماعيل إلى منطقة الرب كي يجعل خلاصنا من الروم على أيديهم. وما حسنة هينة بالنسبة إلينا أن نتخلص من قسوة الرومان وخبثهم وغضبهم وغيرتهم القاسية علينا، وأن نخلد إلى راحة وطمأنينة»**[٩].

وكثيراً ما كان موقف أبناء الأقليات أنفسهم من الحكم الإسلامي، حتى عندما كان يعاملهم بأكبر قدر من التسامح، سبباً في نشوب قلاقل طائفية. فعلاوة على غلو الموظفين الذميين في الابتزاز وفي مراعاتهم وتحيزهم إلى حد الصفاقة أحياناً لأبناء دينهم ما كان يندر أن تصدر عنهم استفزازات طائفية بملء معنى الكلمة[١٠]. وهذا ما كان يحدث بوجه الخصوص في إسبانيا الأموية حيث كان نصارى الأندلس من طالبي الشهادة في سبيل الدين يحرقون القرآن علناً ويشتمون النبي محمداً على رؤوس الأشهاد. ويتكلم ليفي بروفنسال بهذا الصدد عن «مد حقيقي من الشهداء الطوعيين الذين كانوا يندفعون إلى الموت كالسيل العارم بتحريض من أصحاب الرؤى...»[١١].

تجدر الإشارة أخيراً إلى عامل خاص بالعالم الإسلامي، وهو تأثير الحركات الصوفية والبدعية التي ستنزع المتطرفة منها إلى المناداة بالتوفيقية والمساواة بين الأديان جمعاء. وقد دعا الصوفية الباطنيون، فضلاً عن ذلك، إلى مذاهب ذات صبغة مسيحية واضحة. وهذا ما يفسر في رأي الأستاذ جب العلاقات الممتازة التي قامت بين المسلمين والنصارى في عهد أوائل السلاطين العثمانيين. فقد كتب يقول: «أما فيما يتعلق بموقف العثمانيين الأوائل من غير المسلمين، وكانوا يعملون على حربهم وإخضاعهم، فلا يبدو أنه تقيد كثيراً بالتقاليد السائدة. بل هو يشبه إلى حد غريب موقف أوائل الفاتحين المسلمين لسورية الذين كانوا أكثر تسامحاً وتساهلاً مع الكفار من أخلافهم. وكان الفاتحون العثمانيون، نظير العرب، يدفعهم إلى حد كبير حافز الربح والأمل في وضع اليد على أراضي وغنائم، ولكن أفئدتهم كانت تعتمر أيضاً بالحماسة الدينية؛ وكانت أكثر الأفكار الدينية ذيوعاً بينهم أفكار الصوفيين الباطنيين. وبالنظر إلى أن الصوفية تميل إلى المساواة بين الأديان جميعاً، وإلى أن الباطنية تروج لمذاهب متأثرة بالمسيحية، فلا غرو أن نكتشف أن العلاقات الإسلامية - المسيحية كانت في القرون الأولى من الحكم العثماني أكثر وداً مما كانت عليه في ظل السلالات الحاكمة السنية السالفة، أو مما ستكون عليه لاحقاً بعد أن يعتنق السلاطين المذهب السني. ولا عجب بالتالي أن يكون حلفاء مسيحيون كثر قد آزروا حملات العثمانيين الأولى، وأن يكون العديد من أوائل السلاطين قد تزوجوا من أميرات مسيحيات»[١٢].

وكما الحال في الحاضرة المسيحية، لم يتصف بالتشدد، في أكثر من عهـد، تطبيـق اجراءات العزل السياسي - الاجتماعي للجماعات الأقلية. بل كان التسامح هنا أعظم شأناً، إذ كان يسعه الاعتماد على نصوص قرآنية وعلى شطر من سنة الرسول، بل ومن سنة الخلفاء الراشدين، وبخاصـة عمر بن الخطاب[١٣]. لم يكن إحساس الحاضرة الإسلامية إذن بدوام وجود الأقليات بين ظهرانيها إحساساً حاداً كذاك الذي كان يخامر الحاضرة المسيحية. ألا يخاطب الله محمداً في القرآن بقوله: «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين... وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

كان هذا التسامح، الذي ضرب فيه الخلفاء الأمويون في دمشق والأندلس أمثلة مشهودة، تمليه في الأزمنة الأولى من الفتح العربي حاجة المسلمين إلى اكتساب ود الكثرة المسيحية الغالبة من سكان الأمصار المفتوحة. وكان هؤلاء السكان قد أحسنوا بالإجمال استقبالهم. وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن الخلفاء الأمويـين الأوائل ما كانوا من المسرفـين في التـدين. ومعروف للملأ مثال الشاعر العربي الكبير الأخطل، «النصراني المتحمس» على حد تعبير الأب لامنس، الذي كان الشاعر الرسمي لبلاط دمشق، والذي كان يجلس بجانب الخليفة وقد بسط على صدره صليباً كبيراً من الذهب[١٤] ولكن هذا الوضع لن يلبث أن يتغير مع مجيء الجيل الثاني من الخلفاء الأمويـين، من بني مروان. فقد تطورت الإيديولوجيـا الدينية السنية وتوطدت، وبخاصة في عهد عمر بن عبد العزيز. وما ونى الوضع في عهد العباسيـين في

تدهور وتفاقم: إذ كان انتصار هؤلاء على خصومهم في الشام انتصاراً لإيديولوجيا دينية متشددة ومتزمتة...[*].

وعلى كل، فإن التغيرات العنيفة الطارئة على أنظمة الحكم في المجتمع الإسلامي ستجد في كثير من الأحيان تبريرها الإيديولوجي في ضرورة عقد لواء النصر للعقيدة القويمة، مما كان لا بد أن ينعكس أثره على صعيد الأقليات، إذ تطبق عليها تطبيقاً صارماً في الآونة الأولى الأحكام التي كان قد بطل استعمالها في ظل نظام الحكم السابق. لكن يبدو أن نظام الحكم العثماني كان بمثابة استثناء مشهود لهذه القاعدة.

ويعترف المستشرقون بالإجمال - خلا قلة منهم يتسلط عليها وسواس العداء للإسلام - بأن معاملة الذميين كانت بوجه العموم متسامحة[١٥]. ولعل واحدة من أهم الدراسات الأساسية في مضمار العلاقات الطوائفية في الحاضرة الإسلامية هي تلك التي خلفها لنا المستشرق الإنكليزي الكبير أرنولد عن نشر العقيدة الإسلامية. وقد كتب يقول: «... بالرغم من أن صفحات التاريخ الإسلامي محبّرة بدم عدد من الاضطهادات الوحشية، فمن الحق أن نقول إن غير المسلمين نعموا بوجه الإجمال في ظل الحكم الإسلامي بدرجة من التسامح لا نجد معادلًا لها في أوروبا قبل الأزمنة الحديثة»[١٦]. ويذهب أرنولد إلى أن دوام الطوائف المسيحية في وسط إسلامي «يدل على أن الاضطهادات التي قاست منها بين الحين والآخر على أيدي المتزمتين والمتعصبين كانت من صنع الظروف المحلية العينية أكثر مما كانت عاقبة مبادىء التعصب وعدم التسامح». أما غوبينو فيذهب، في دراسته عن

« أديان آسيا »، إلى حد الجزم بأن « لا دين يضارع الإسلام في التسامح »؛ ويضيف قوله: « لا يتوقفن المرء عند أعمال العنف والوحشية التي تقترف في بعض المناسبات أو الأحوال. فلو أمعن النظر فيها عن كثب، فلن يعتم أن يكتشف لها أسباباً سياسية أو أهواء بشرية ومزاجية لدى الحاكم أو لدى السكان. وما الدين لها إلا تعلة وذريعة، وهو في الواقع مبتوت الصلة بها »[١٧].

ولا يختلف رأي غارديه، في دراسته المشهورة عن « الحاضرة الإسلامية »، اختلافاً بيّناً عن رأي أرنولد؛ فهو يقول: « طرأت تقلبات شتى، عبر التاريخ، على وضع أهل الكتاب التابعين للحاضرة الإسلامية والمقبولين بين ظهرانيها. فكان تارة يستفحل ويتردى نتيجة للتنكيل والاضطهاد الدموي، وطوراً يتحسن ويسجل تقدماً مرموقاً؛ وندر أن تطابق وضعهم الفعلي مع وضعهم القانوني. وكثيراً ما خلعت ضروب التكريم على الرؤساء الدينيين للطائفتين اليهودية والمسيحية. ثم إن الذميين، الذين لاقوا معاملة قاسية من بعض الأمراء أو بعض العهود، كما حصل لهم في زمن بعض الخلفاء العباسيين، وآخر خلفاء مصر الفاطمية، والإمبراطورية العثمانية، شقوا طريقهم واسعاً في عهود أخرى إلى الحياة الاجتماعية المشتركة، بل إلى الحياة السياسية، بله إلى أعلى مناصب الحكومة؛ وأرجح الظن أنه كانت تكمن وراء ذلك ضرورات عملية وسماحة نفس من قبل الأمراء ... »[١٨].

ويبدي المستشرق الألماني متز رأياً أكثر إيجابية أيضاً في تسامح الإسلام، ويضرب أمثلة عديدة على طيب العلاقات بين المسلمين

والذميين[١٩]. ولا يتردد الأب غاسباري بدوره في التوكيد: « ينبغي أن ننفض أيدينا نهائياً من الكليشه التقليدية التي تصور العرب في صورة غزاة للغرب، مسلحين بسيوف عريضة معقوفة، متأججي الأفئدة بالتعصب، فارضين عقيدتهم فرضاً بالحديد والنار ». ويضيف قوله: « لن يكون الإسلام أبداً ذلك المضطهد الذي لا يحيد لحظة واحدة عن تطبيق منهاجه، كما لن يتخذ، إلا فيما ندر، إجراءات بحق أتباع ديانة أخرى يرتئي أنها دونه رتبة؛ وفي ظل هذا المناخ من التسامح ستنعقد أواصر العلاقات بين السائدين والمسودين في الأقطار الإسلامية »[٢٠]. وذلك هو أيضاً، على ما يظهر، رأي الأب فياي[٢١].

يرى غاسباري، مع عدد آخر من المستشرقين، أن التصلب في تطبيق نظام الأقليات يتوافق مع نهاية هيمنة العنصر العربي في الحاضرة الإسلامية التي آلت إيديولوجيتها إلى التعصب بتأثير المرتدين اليهود أو النصارى أو المجوس[٢٢]. وذلك هو أيضاً رأي أحمد أمين، المؤرخ المصري اللامع للحضارة الإسلامية[٢٣]. وتتأكد صحة ذلك من التشابه بين الأحكام الجديدة التي أقرها الشرع الإسلامي بحق المسيحيين واليهود ابتداء من القرن الثامن وبين الأحكام التي كانت سارية المفعول في بيزنطة بحق اليهود والوثنيين والهراطقة. ويرى غولدزيهر أن تأثير الزرادشتية المباشرة كان وراء غلو الإسلام الشيعي، على صعيد الشرع والموقف العملي معاً، في التشدد إزاء الذميين- علماً بأن الإسلام الشيعي كان عميق التأثير على الخلافة العباسية وبأن جل أتباعه كانوا في البداية من الفرس. ويستشهد غولدزيهر بعدد من

الأحكام الزرادشتية التي انتقلت بحرفها إلى الشرع الشيعي، ومنها إلزام الزرادشتي بأن يتطهر بالنيرانغ إذا مس شخصاً غير زرادشتي، أو بأن يمتنع عن تناول أي طعام أعده غير زرادشتي، وهذا حتى لو كان على سفر(٢٤). بيد أنه لا يجوز لنا أن نغفل عن أن موقف الإسلام الشيعي هو موقف أقلية تعرضت مراراً وتكراراً لعنيف الاضطهاد من قبل العقيدة القويمة السنية؛ أضف إلى ذلك أن شقاً من المأثور الشيعي لن يتردد في تقديم النصارى وحتى مشركي مكة على سنيي سورية، لمناصرتهم لمعاوية، الخليفة الأموي الأول الذي أبى الاعتراف بخلافة علي، الشخصية المركزية في المذهب الشيعي.

ويتفق رأي كل من جب وبووين أيضاً على أن معاملة الذميين في الحاضرة الإسلامية قد ساءت بمرور الزمن، وأن الطوائف المسيحية، وإن لم تتعرض قط لاضطهاد شامل ومنظم، باتت تعامل على أساس أن وجودها بالذات يشكل خطراً بالنظر إلى ما كان لها من صلات بالدول المسيحية المعادية للحاضرة الإسلامية. ويرى المؤلفان المذكوران أن العثمانيين كادوا يفلحون، في زمن ما، في تحقيق انصهار إسلامي - مسيحي عن طريق تطور الصوفية وتأسيس نظام الإنكشارية الذي أمست الإمبراطورية بفضله تحكم من قبل أرقاء مسيحيين اختطفوا من أهاليهم قبل أن تتجاوز سنهم العاشرة أو الخامسة عشرة على أبعد تقدير(٢٥). وكثيرون هم الذين عدوا هذا الاقتطاع البشري من الطوائف المسيحية دليلاً وبرهاناً على ما كان الذميون يعانونه من اضطهاد في ظل الحاضرة الإسلامية؛ غير أن أرنولد ولايباير اعتبرا أن

ذلك كان بمثابة تكريم وترقية اجتماعية، ولهذا كانت الأسر المسلمة - على ما يؤكدان - تسعى إلى التظاهر بالمسيحية بأمل أن يسعى السلطان إلى اختطاف أحد أبنائها ليجعل منه واحداً من أولئك الأرقاء الحاكمين الذين تجسد في تربيتهم، على ما يبدو، المثل الأعلى الذي كان يحلم به أفلاطون لرجال الدولة(٢٦).

أما الأستاذ فتال ونحن ندين له بدراسة حقوقية جامعة عن وضع الذميين فيذهب غير هذا المذهب في النتائج التي خلص إليها، وقد حملته رؤيته للإسلام - التي كوّنها بدءاً من النصوص المتشددة التي يحتويها بين دفتيه المأثور الإسلامي الكلاسيكي والتي تفسح مكاناً واسعاً للجهاد ولوضع الذميين كدافعين للجزية «وهم صاغرون» - حملته على الجزم بأن «الذمي لم يكن بصورة من الصور عديل المسلم. فهو محكوم عليه باللامساواة الاجتماعية، وطائفته طائفة مرذولة. صحيح أن الحاضرة تفسح له مكاناً فيها، ولكن مع تذكرته على الدوام بدونيته. وهي لا تبيح له أن يشغل مرتبة اجتماعية عالية، وإذا ما أمكنه، بجدارته أو مكائده، أن يرقى إليها، تآمر عليه الجميع ليردوه إلى مكانه الطبيعي». صحيح أن الأستاذ فتال يلطف قليلاً من قسوة حكمه حيث يضيف قائلاً: «إن المصير الذي خصت به الحاضرة المسيحية الأولى الكفار ما كان مختلفاً»(٢٧). وصحيح أنه يكتب في الفصل الذي يخصصه لحرية الضمير فيقول: «لم يكن التسامح الإسلامي يشمل كل من هو غير مسلم بلا تعيين. وما كان يندر أن يسجل انتكاسات دراماتيكية إلى الوراء. ولكننا نحيد عن جادة الإنصاف

لو نددنا، كما فعل بعضهم أحياناً، بتعصب الإسلام. فمفاهيم ذلك العصر كانت تختلف عن مفاهيمنا. وكلمات «التسامح» و«اللاتسامح» و«التعصب» و«الليبرالية» كان يمكن أن تتلبس قيمتها كاملة لو كان في مقدورنا أن نقيّم مؤسسات القرون الوسطى بأفكار الماضي. ونحن نعرض أنفسنا للوقوع في أخطاء فادحة في التقييم حينما نحكم عليها بأفكارنا العصرية. فاللاتسامح، بالمعنى الراهن للكلمة، كان يعتبر في العالم الإقطاعي فضيلة من فضائل الدولة. والأفكار والوقائع التي عنها نشأت القيصرية البابوية في البلدان المسيحية وفي إيران كانت وراء نشوء التيوقراطية الإسلامية كذلك. إذن فقد استلهم الخلفاء في سياستهم الدينية المبادىء عينها التي ينهل من معينها سواهم من ملوك الشرق والغرب».

في الواقع إن أقصى ما يقر به الأستاذ فتال للحاضرة الإسلامية هو أنها لم تعامل الجماعات غير المنتمية إلى الديانة الرسمية معاملة أسوأ من تلك التي عاملتها بها في حينه الحاضرة المسيحية(٢٨). ولكن العديد من الوقائع التاريخية لا تؤيد، على ما يظهر لنا، هذا الحكم: ومنها، على سبيل المثال، نزوح اليهود الدائم عن الديار المسيحية - حيث يغص تاريخهم بحملات الطرد والنفي والمذابح الجماعية - باتجاه الديار الإسلامية، أو استئصال شأفة الطوائف المسلمة في إسبانيا وصقلية عن طريق الإبعاد أو التنصير القسري، بينما لا تزال تعيش على امتداد الديار الإسلامية في الشرق أقليات مسيحية هامة(٢٩).

لعل خير شاهد على التسامح الإسلامي يبقى شاهد المعاملة التي

نعمت بها الطائفة اليهودية: فالحاضرة الإسلامية لم تخامرها إزاء دافعي الجزية من اليهود المخاوف السياسية التي كانت تخامرها بين الحين والآخر إزاء دافعي الجزية النصارى الذين كانوا على علاقة واتصال بدول معادية؛ ومن هنا، وفي الوقت الذي لا يتعذر فيه على المرء أن يقرأ عن قلاقل وتظاهرات ذات طابع معاد للنصارى، يتفق المؤرخون اليهود أنفسهم على الاعتراف بأن الحاضرة الإسلامية كانت على الدوام ملاذاً أميناً لبني إسرائيل. ومما يزيد في أهمية التنويه بهذه الواقعة كدليل على الطابع السياسي، لا الديني، للقلاقل الطائفية في الحاضرة الإسلامية، كون غالبية آيات القرآن التي تذم أهل الكتاب موجهة إلى اليهود بينما الآيات التي تحضّ على التسامح هي في المقام الأول آيات تخص بالذكر النصارى. يخبرنا م. فرانكو، مؤرخ الطائفة اليهودية في ظل الإمبراطورية العثمانية، أن السلطان بايزيد الثاني أصدر فرماناً في عام ١٤٩٢ يأمر فيه جميع الولاة بحسن استقبال اليهود المطرودين من إسبانيا وبعدم إساءة معاملتهم تحت طائلة الموت. بل إن السلطان عبد المجيد، على حد قول مؤرخنا، منح يهود الإمبراطورية العثمانية، بفضل وساطة الكونت روتشيلد، وضع الأقلية الأكثر رعاية - (كذا). كما أن هذا السلطان عينه لقن نصارى دمشق الذين اتهموا يهود هذه المدينة باغتيال رجل دين مسيحي، هو الأب توما، لقنهم درساً في مناهضة العنصرية، استهدف من ورائه مقاومة شعورهم المعادي للسامية، حين قال في الفرمان الذي برأ فيه اليهود من التهمة: «ثمة ظن باطل يناصب اليهود العداء. فالجاهلون يعتقدون بأن من عادة بني إسرائيل أن يضحوا بالدم البشري في الخبز الفطير... وقد أمرنا بإحالة جميع كتب

اليهود الدينية إلى أشخاص أكفاء يتقنون اللغة العبرية إتقاناً تاماً ليقوموا بفحصها. وقد تأكد من هذا الفحص أن بني إسرائيل لا يحرمون استخدام الدم البشري فحسب، بل كذلك الدم الحيواني. ومن هذا التحريم يتبين لنا أن أعمال العنف التي يتعرض لها اليهود لا سند لها سوى الافتراء المحض »[٣٠].

أما المؤلفون المسلمون المحدثون، الإصلاحيون منهم والسلفيون، فجميعهم يؤيد أطروحة تسامح الإسلام المطلق بالاستناد إلى الآية ٢٥٦ الشهيرة من سورة البقرة (« لا إكراه في الدين ») أو بالاستناد إلى آيات أخرى تدعو إلى احترام تعدد الأديان والحرية الفردية في المعتقدات الدينية، من شاكلة التي تقدم ذكرها. ويؤكد محمد عبده بشيء من الدعاية، وبقدر أيضاً من السداد، أنه « قد يكون للمسلمين في التعصب ألفاظ وكلمات ولكن الذي يكون من جمهور المسيحيين إنما هو أعمال وضربات في المعاملات »[٣١]. ويذهب بعض المؤلفين المحدثين المنافحين عن أصول العقيدة الإسلامية، ممن يعتلج في صدورهم الحنين إلى أيام الخلافة ومؤسسات الإمبراطورية الإسلامية، في تبريرهم لأحكام أهل الذمة في ظل الحكم الإسلامي، إلى حد التوكيد بأن هذه الأحكام ما كانت ترمي إلى إذلال الذميين، بل إلى تمكين طوائفهم من الحفاظ على هويتها الدينية. من هذا المنظور يعللون، على سبيل المثال، إلزام الذميين بارتداء ملابس خاصة تميزهم[٣٢].

على أن الفكر الليبرالي الإصلاحي بأسره نادى، بوجه عام، بانصهار إسلامي - مسيحي في إطار الجهود الرامية إلى النهضة

الإسلامية؛ بل إن بعض المؤلفين المتمسكين بالإسلام من أمثال الطهطاوي أو جمال الدين الأفغاني - المتهمين من قبل المستشرقين بمناصرة فكرة الجامعة الإسلامية - قد شجعوا بقوة المسلمين على الانفتاح على أبناء وطنهم من غير المسلمين[٣٣].

وفي ختام هذا الاستعراض لآراء كبار مؤرخي الحاضرة الإسلامية وفقهائها نستشهد برأي عالم اجتماع بارز أصاب توفيقاً، على ما يبدو، في إزاحة النقاب عن واحدة من الأواليات الرئيسية لموقف المسلمين من غير المسلمين. وبالفعل، يرى الأستاذ ليفي - ستراوس أن «الإسلام، الذي ابتكر التسامح في الشرق الأوسط، لا يغفر لغير المسلمين عدم جحودهم عقيدتهم لصالح عقيدة المسلمين، ما دامت هذه الأخيرة تتفوق على كل ما عداها من عقائد أخرى باعترافها بها واحترامها... والحق أنه حري بنا، بدل أن نتحدث عن التسامح، أن نقول إن هذا التسامح، ضمن حدود وجوده، هو انتصار دائم على أنفسهم. فقد وضعهم النبي، حينما أوصاهم به، في وضع أزمة دائمة تنجم عن التناقض بين الدعوة العالمية للتنزيل وبين التسليم بتعدد العقائد الدينية»[٣٤].

يبقى علينا، قبل أن نعطي نبذة عامة عن مضمون الأحكام المتعلقة بالعلاقات الطوائفية في الحاضرة الإسلامية، أن نقول كلمة عن المصادر القانونية. فبقدر ما تدخل الأحكام القانونية في عداد الحرمي وتنبع منه، لا يمكن لأولئك الذين لا ينتمون إلى العقيدة الرسمية أن يتمتعوا بحقوق المواطنين المنتسبين إلى العقيدة الرسمية، كما لا يمكن أن تقع عليهم واجباتهم. ولهذا أعفي الذميون من الخدمة العسكرية أو من

دفع الزكاة القرآنية، نظراً إلى الطابع الديني الذي تتلبسه هاتان الفريضتان في الحاضرة الإسلامية التقليدية. وبالمقابل، تقوم جملة من حالات عدم الأهلية القانونية حيثما يترتب على ممارسة غير المسلم لحق من الحقوق تمتعه بما تخص به الشريعة المؤمن حصراً، بحكم إيمانه بالذات. وعلى غرار ما رأيناه في الحاضرة المسيحية ينجم انعدام الأهلية في أحوال كثيرة، عن ضرورة الحؤول بين غير المسلم، المتمتع ببعض الحقوق، وبين القدرة على ممارسة ضغط على المؤمن أو التنكيل به (وعلى الأخص شغل الوظائف العامة).

لقد كنا استعرضنا بالتفصيل المصادر القرآنية الخالصة لتلك الأحكام، ووصفنا مضمونها وعيَّنا مداها. والواقع أن التفاصيل العملية القمينة بأن تتخذ أساً للتشريع قليلة في هذا المجال. ومن ثم فإن الفقه هو الذي سيطور هذه الأحكام من خلال سلسلة من الاجتهادات المرتكزة إلى أفعال وأحاديث منسوبة إلى النبي. كما أنه سيقبس على سعة من معين الأحكام الصادرة عن الخلفاء الأوائل، ويدخل في هذا الباب العدد الأكبر من حالات عدم الأهلية وإلزام الذميين بارتداء ملابس مميزة؛ وقد سبق لنا التنويه في هذا الصدد بتأثير التشريع البيزنطي والفارسي. والحق أنه بدل الكلام عن عدم أهلية، يحسن بنا أن نتكلم عن قيود، وبخاصة في مجال التظاهرات الدينية العامة، وذلك بالنظر إلى أن الذمي يتمتع بنفس حقوق المؤمن وواجباته في مجال القانون المدني وقانون الملكية والقانون التجاري، ولا يشذ عنه إلا في مجال الأحوال الشخصية وعدم أهليته للشهادة ضد مسلم. ويرى الأستاذ

فتال أن عدم الاعتراف للذمي بحق الشهادة القضائية قد اقتبس هو الآخر عن القانون البيزنطي ولم يَجدّ استنانه إلا في زمن متأخر. ويؤيد رأيه هذا بقوله: «إن مجموعة زيد بن علي، وهي أقدم مجموعة للقانون الإسلامي، لا تذكر ضمن جملة الشهادات المطعون فيها شهادة غير المسلمين».

لقد استندت اجتهادات الفقهاء في المأثور الكلاسيكي، بتواتر يسترعي الانتباه، إلى أمر منسوب إلى الخليفة الكبير عمر بن الخطاب (ثاني الخلفاء الراشدين)، ولكنه صادر في الواقع عن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٧١٧ - ٧٢٠)؛ وقد نص لأول مرة على ارتداء ملابس مميزة وفرض قيوداً متشددة على المظاهر الخارجية لشعائر العبادة[٣٥]. والحق أن هذا الأمر يخالف إلى حد كبير السنة النبوية التي ندين لها بعهد نجران المشهور الذي قطعه النبي لنصارى ذلك الصقع من اليمن الجنوبي، والذي تميز بروح من السماحة انعدمت في الأمر الصادر عن عمر.. فمقابل جعالة عينية غير مسرفة تعهد النبي في كتابه لأهل نجران بما يلي: «لنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعيرهم وبعثهم. وأمثلتهم، لا يغيّر ما كانوا عليه ولا يغيّر حق من حقوقهم. وأمثلتهم لا يفتن أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا واقه من وقاهيته، على ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وليس عليهم رهقاً ولا دم جاهلية، ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يطأ أرضهم جيش»[٣٦].

وقد جدد هذا العهد خلفاء النبي الثلاثة الأول؛ وحفظه رؤساء الطوائف المسيحية وصانوه بعناية، بل كثيراً ما جمّلوه، كبيّنة لا تدحض على تسامح محمد. وتضيف أخبار سعرت النسطورية إلى نص العهد حيثيات يذكر فيها النبي بالمساعدة والعطف اللذين أبداهما النصارى للمسلمين، ويجعل من كتابه، بعبارات شاعرية، عهداً ملزماً للمؤمنين إلى أبد الآبدين. وبالفعل، يضع كتاب الأخبار النسطورية الكلمات التالية على لسان محمد: «لقد حفظ النصارى عهدي، واعترفوا بحقوقي، ووفوا بالوعود التي قطعوها لي في لقائنا، وقدموا المساعدة لمن أرسلتهم من قادة جندي إلى الحدود؛ فاستحقوا شفاعتي وعطفي... ويوم يطويني اللحد ويستدعيني الله تعالى إليه، وما دام نجم الإسلام في صعود، ورسالة الحق والإيمان في انتشار، سيبقى هذا العهد ملزماً للمؤمنين والمسلمين أجمعين، وذلك ما دام في البحر ملء كأس، وما دام في السماء قطرة غيث، وما أنبتت الأرض زرعها، وما سطعت النجوم في قبة السماء، وما أطل الفجر على المنافر، من غير أن يباح لأحد أن ينكث بهذا العهد، أو يحرفه، أو يضيف إليه حرفاً أو يحذف منه حرفاً؛ فكل إضافة تمس بعهدي وكل حذف ينكث بوعدي»[٣٧].

والواقع أن جميع المعاهدات وأوامر المهات التي أصدرها النبي والخلفاء الراشدون إلى قادة جيوشهم، والتي تميزت بروح تسامحية عظيمة، كان مآلها إلى تعتيم إذ قدَّم الفقه الإسلامي الكلاسيكي عليها في الأهمية بنود الأمر الصادر عن عمر[٣٨]. وبالمقابل، وكما يلاحظ لوي غارديه، سيعود الإسلام الإصلاحي الحديث إلى التذكير بذلك المصدر الحقوقي المهجور والتنويه به.

ولكن الشيء الأكيد أن ما حكم على العلاقات المتناغمة بين المسلمين وغير المسلمين بالشلل، بالرغم من تسامح الحاضرة الإسلامية الواسع نسبياً وإن المتقلب، هو الطابع الحرمي للقانون الذي حال بينه وبين الانطباق بلا تمييز على جميع رعايا الحاضرة الإسلامية، ومما عزز هذا التمييز القانوني حث القرآن لكل طائفة دينية على تطبيق التعاليم الأخلاقية التي نصت عليها كتبها المنزلة: «وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» (سورة المائدة، ٥٠، ٥١)[٣٩]. وكما كنا لاحظنا بصدد وضع يهود الإسكندرية في العصور القديمة، لا بد أن يؤدي احترام الخصوصية الدينية في نهاية المطاف، ووفق معايير التحليل القانوني الحديث، إلى انعدام المساواة. وإلى ذلك ينبغي أن نضيف جميع العواقب الاجتماعية - الثقافية التي تقيم جداراً من العداء وعدم التفاهم بين الطوائف.

ونظير ما حدث في الحاضرة المسيحية، فإن إسقاط الصفة الحرمية عن القانون هو وحده القمين بأن يحوِّل الرعايا جميعاً، بصرف النظر عن طائفتهم الدينية، إلى مواطنين في دولة قومية حديثة. والإسلام، الذي احترم على الدوام نظام الاستقلال الذاتي القضائي لطوائف الذميين، طبق في الواقع نظام شخصية القوانين الذي ظل ساري المفعول لأجل طويل في العصر الوسيط[٤٠]. ومن المؤكد أن الإسلام قد جنَّب بذلك غير المسلمين الذين عاشوا في ظل سلطانه المصير الذي قاساه لأمد طويل من الزمن أتباع الكنيسة البروتستانتية الذين يعيشون في أمصار كاثوليكية أو أتباع البابوية الذين يعيشون في ظل السيادة الرسمية للكنائس البروتستانتية.

إلا أنه بدءاً من القرن التاسع عشر جرى العمل تدريجياً بتشريعات مدنية في مضمار قانون التجارة والعقوبات، وانتفت الصفة الحرمية عن القانون (باستلهام القانون المدني السويسري في المقام الأول)؛ وبنتيجة ذلك جنح التمييز القانوني بين المسلمين وغير المسلمين إلى الزوال بصورة آلية؛ ولم يبقَ قائماً اليوم سوى حصن الأحوال الشخصية المنيع[41]. بالإضافة إلى بعض الأحكام الدستورية التي تنص على دين رئيس الدولة في معظم الأقطار العربية.

هوامش

(١) محمد الفاتح هو السلطان العثماني الذي فتح القسطنطينية.

(٢) ألبرت هاو لايباير: «حكومة الامبراطورية العثمانية في عهد سليمان القانوني»، نيويورك ١٩١٣.

(٣) ن. بولياك: «الثورات والفتن الشعبية في مصر في زمن المماليك وأسبابها الاقتصادية» في «مجلة الدراسات الإسلامية»، ١٩٣٤، وجاء في «الموسوعة الإسلامية» بصدد كبار الموظفين المسيحيين: «نستطيع أن نكون فكرة عن عددهم ونفوذهم في الإدارة، في جميع المراحل، من خلال الشكاوى المتواترة من سوء أمانة النظار المسيحيين. وقد احتكروا شؤون المال والخزينة بوجه خاص احتكاراً شبه تام حتى القرن التاسع عشر في مصر» (أنظر مادة «النصارى» في «الموسوعة الإسلامية». ومن الممكن الرجوع أيضاً إلى ج. تاجر: «الأقباط والمسلمون منذ الفتح العربي إلى عام ١٩٢٢»، القاهرة، ١٩٥١).

(٤) إلى سنوات قليلة لا أكثر يرجع تاريخ آخر ردود الفعل المعادية للأقباط في مصر، وذلك على أثر جلاء الإنكليز وإلغاء الملكية الألبانية الأصل وقيام أول سلطة مصرية بملء معنى الكلمة – بقيادة عبد الناصر – منذ مئات عدة من السنين. وقد تمثلت ردود الفعل تلك، في المقام الأول، في حركة تسريحات شملت الموظفين الأقباط، ولا سيما في المراتب العليا من الإدارة.

(٥) جب: «المجتمع الإسلامي والغرب»، [لندن ١٩٦٥]، م ١، القسم ١، الفصل ٦؛ ووليم ر. بولك: «فتح جنوبي لبنان، ١٧٨٨ - ١٨٤٠»، هارفارد ١٩٦٣؛ وبولياك: «الثورات والفتن الشعبية...»، المصدر السابق. ونخص من هذه الفتن بالذكر فتنة دمشق عام ١٥١٦ «ضد السامريين، والتي كان من ضحاياها أيضاً على ما يبدو الأعيان والتجار والأغنياء الأوروبيون. وتظهر هذه الأبحاث التاريخية الحديثة إلى أي حد تكمن أسباب اقتصادية وراء قلاقل ١٨٤٠ - ١٨٦٠ في جبل لبنان؛ وقد كان بولس نجيم، وهو مؤلف لا تحوم حوله من قريب أو بعيد شبهة الماركسية، قد كتب منذ أوائل القرن بصدد تلك الأحداث وعدم تفهم قناصل الدول الكبرى لها، يقول: «إن ثورة اجتماعية كبرى، كثورة الفلاحين التي كانت العلة الرئيسية للصراع بين الدروز والموارنة، لا يمكن أن تتم بدون عنف... وما كانوا يرون فيها سوى صراع ديني وقومي، مع أنها كانت في صميمها ثورة اجتماعية حقيقية وصراعاً بين طبقتين» (في «المسألة اللبنانية»، باريس ١٩٠٨).

(٦) معلوم مع ذلك أن صلاح الدين أبقى على حياة المسيحيين جميعاً يوم أعاد فتح القدس، كما أذن للغربيين بالرحيل مقابل أدائهم رسماً، بينما ثبت الشرقيين في وضعهم كذميين وصان لهم أملاكهم. ولنلاحظ بالمناسبة أن العلاقات بين الصليبيين اللاتين والمسيحيين من سكان البلاد الأصليين المنشقين عن روما لم تكن على الدوام ممتازة، وذلك لأسباب طائفية معلومة. كذلك أدت مشاركة كتائب مسيحية في القوات المغولية الضاربة التي نهبت بلا شفقة كبرى مدن سورية وفلسطين ومصر في أواخر القرن الثالث عشر، إلى اقتراف أعمال ثأر وانتقام من قبل السكان المسلمين ضد المسيحيين من أبناء بلادهم. وفي وسعنا أن نقع على أثر مثل هذه الحوادث المؤسفة حتى في العصر الحديث؛ ومن هذا القبيل ردة الفعل التي أعقبت استخدام الإنكليز في سنة ١٩٢٠ كلدانيي العراق لقمع حركة التمرد العامة التي عصفت بالبلاد يومئذ. ولنشر أخيراً إلى عواقب قيام الدولة اليهودية في فلسطين سنة ١٩٤٨، وما عانته الطوائف اليهودية العربية على أثره من تمزق حقيقي.

(٧) يقدم فتحي عثمان عرضاً شاملاً ومركباً بمختلف أبحاث المستشرقين والاختصاصيين في تاريخ بيزنطة حول هذه المشكلة في كتابه: «الحدود الإسلامية - البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري»، القاهرة ١٩٦٦ (أنظر بوجه خاص م ٤، القسم ٣).

(٨) أنظر الفصل الثاني من كتابنا هذا [أي كتاب د. قرم المأخوذة منه هذه المقاطع].

(٩) ميخائيل السوري: «الأخبار»، ترجمة ج. ب. شابو، باريس ١٩٠٥، ٣ مجلدات، ويؤكد من ناحيته المستشرق الكبير دي غوج، في معرض كلامه عن موقف نصارى سورية من الفتح الإسلامي، أنهم «وقفوا يتفرجون على اجتياح بلادهم من قبل القوات العربية من دون أن يحركوا ساكناً... بل إنهم لم يكتموا تحيزهم للعرب، ولا سيما بعد أن قدم هؤلاء

البرهان الكافي على أنه ليس من خطتهم أن ينهبوا بلادهم أو أن يعيثوا فيها فساداً، وعلى أنهم يعاملون باللين كل من ألقى عصا الطاعة ورضخ طوع إرادته... وكان اللين الذي عاملوا به المغلوبين على أمرهم يباين على نحو سافر الطغيان الدنيء الذي كان يمارسه السادة السابقون» (في «مذكرة حول فتح سورية»، لايدن ١٩٠٠). ويكتب من جانبه مؤرخ الفتوحات الإسلامية الكبير ت. و. أرنولد: «إن الكنيسة لم تختنق تحت وطأة الحكم الإسلامي، بل على العكس: فتاريخ الطائفة النسطورية ينم عن ازدهار كبير في الحياة الدينية والقدرة على النشاط مع انتقالها إلى السيطرة الإسلامية» (في «التبشير بالإسلام، تاريخ نشر العقيدة الإسلامية»، لاهور ١٩٦٣). ومن الأخبار الأخرى - التي تركها أحبار مسيحيون عرب، يمكن الرجوع إلى ابن العبري (+ ١٢٨٦): التاريخ الكنسي، النص الأصلي مع ترجمته إلى اللاتينية بقلم ابيلوس ولامي، ٣ مجلدات، لوفان ١٨٧٧، وقد جاء فيه أن البطريرك اليعقوبي آثر، بعد إعادة فتح البيزنطيين لشمال سورية وكيليكيا في القرن العاشر، وبعد ما لقيه من سوء معاملة من قبل البيزنطيين، أن يجعل مقر الكرسي البطريركي في الديار الإسلامية. وقد وقف الأرمن موقفاً مماثلاً: «من العدل والانصاف الاعتراف بأن العرب المسلمين كانوا، بوجه العموم، أكثر سماحة إزاء رعاياهم الأرمن من الحكام البيزنطيين المسيحيين» (هاغوب. أ. شاكماجيان: «الكريستولوجيا الأرمنية ونشر الإسلام»، لايدن ١٩٦٥). أنظر أيضاً لوي بريـيه: «حياة بيزنطة وموتها»، المصدر الآنف الذكر.

(١٠) كتب جاكوب ماون في دراسة له عن وضع اليهود في ظل الفاطميين، يقول: «كان عيسى رجلاً قاسي القلب ومرابياً ينتهز كل سانحة ليعقد صفقات مجزية. وكان يحابي أبناء دينه ويضعهم في مناصب الدولة العالية، ويقيل بالمقابل النظار والجباة المسلمين. وقد اختار معتمداً رئيسياً له في سورية رجلاً يهودياً هو ميناس بن إبراهيم، فصار هذا يخص اليهود بمعاملة خاصة كتلك التي كان عيسى يخص بها مسيحيي مصر، فيخفف عنهم عبء الضرائب ويعينهم في الوظائف العامة» (في «اليهود في مصر وفلسطين في ظل الخلافة الفاطمية»، أوكسفورد ١٩٢٠). بل إن الوزارة في عهد الفاطميين عهد بها سنة ١٠٤٤ إلى رجل يهودي، وقد اشتهرت ثلاثة أبيات للشاعر ابن خاقان ينصح فيها المصريين باعتناق اليهودية ليفوزوا بالمناصب السَنيّة والثروة والقوة.

(١١) ليفي - بروفنسال: «تاريخ إسبانيا الإسلامية»، باريس ١٩٥٠. ويضيف هذا المؤلف قائلاً: «ما كان القضاة المسلمون يدفعون بهم إلى جلاديهم إلا على كره شديد منهم وإزاء إصرارهم على عدم سحب العبارات المهينة التي نطقوا بها بحق ديانة البلد الرسمية. والجدير بالذكر أن رؤساء الطوائف المسيحية في إسبانيا أعربوا مراراً وتكراراً عن

استهجانهم الشديد لتظاهرات المتهوسين أولئك ». ويكتب أرنولد بصدد إسبانيا الإسلامية: «لو أخذنا بعين الاعتبار المشاعر الدينية اللاهبة التي كانت تعمر أفئدة الجماهير الإسبانية المسلمة، واستفزازات المسيحيين للحكم الإسلامي باتصالهم وتآمرهم سراً مع أبناء دينهم في الطرف الآخر من الحدود، لبدا لنا تاريخ إسبانيا في ظل الإسلام بريئاً على نحو لافت للنظر من الاضطهادات » (في « التبشير بالإسلام... »، المصدر الآنف الذكر.

(١٢) جب وبووين: « المجتمع الإسلامي والغرب »، لندن، ١٩٦٥. انظر أيضاً مؤلف ف. و. هاسلوك الهام الذي يقدم وصفاً تفصيلياً لأماكن العبادة المشتركة الإسلامية - المسيحية في آسيا الصغرى ولمحاولات التوفيق الديني بين الإسلام والمسيحية: « المسيحية والإسلام في ظل السلاطين »، أوكسفورد ١٩٢٩، مجلدان. وكذلك لاوست: « الانشقاقات في الإسلام »، باريس، ١٩٦٥. وأخيراً ع. طوران: « الحكام السلاجقة ورعاياهم غير المسلمين » في ستوديا إسلاميكا »، ١٩٥٣.

(١٣) يعزو المأثور الكلاسيكي إلى عمر وصايا بناءة كثيرة أوصى بها قواده بصدد ما ينبغي أن يكون عليه سلوكهم أثناء الحرب، والاحترام الواجب عليهم أن يعاملوا به أهل الكتاب (انظر على سبيل المثال البخاري: « السنن الإسلامية »، ترجمة فرنسية وتعليق أ. هوداس وف. مارسيه، باريس ١٩٠٦، ٤ مجلدات، وبخاصة المجلد الثاني، الباب ٥٦، الفصل ١٦٦).

(١٤) لامنس: « سورية »، بيروت، ١٩٢١: المجلد ١. ونذكر أيضاً من مشاهير المسيحيين، الذين كانوا من أعمدة الإدارة الأموية، منصور بن سرجون، ومن بعده ابنه القديس يوحنا الدمشقي.

(*) آثرنا عدم التعقيب، حتى يظل لهذه المستندات طابع استشهاد آراء باحثين علماء، دون أن يعني استشهادهم أن النص المستعان يعبّر عن رأي واضع هذا الكتاب. (ف.س.).

(١٥) كثيراً ما يكون المعادون للإسلام هؤلاء من رجال الدين أو من الكتبة الطالبين شهرة أدبية. فالمطران باسيل حمصي، على سبيل المثال، يتكلم عن « أفظع اضطهاد عرفه العالم » (في « الامتيازات الأجنبية وحماية المسيحيين في الشرق الأوسط في القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر »، حريصا، لبنان ١٩٦٦). ويتحدث الكونت دي لا جونكيير عن استعباد الطوائف المسيحية ولائحة شهدائها الطويلة في ديار الإسلام (في « تاريخ الإمبراطورية العثمانية من نشأتها إلى الزمن المعاصر »، باريس ١٩١٤). ويكتب ف. نو، بصدد مسيحيي سورية، أنهم أخطأوا إذ « محضوا تأييدهم لجامعة إسلامية مهذبة ومعتدلة وصوفية في الظاهر، ولكنها في الواقع متوحشة وبربرية » (في « ندوة البطريرك يوحنا مع أمير الأغاريين ووقائع شتى من سنوات ٧١٢ - ٧١٦ » في « أوربونتاليا » ٤، آذار - نيسان

١٩١٥). وحول نزعة المستشرقين هذه يمكن الرجوع أيضاً إلى دراسة الأستاذ رودنسون: «حصيلة الدراسات المحمدية». المجلة التاريخية، كانون الثاني - آذار (يناير - مارس) ١٩٦٣.

(١٦) «التبشير بالإسلام...»، المصدر الآنف الذكر.

(١٧) «أديان آسيا الوسطى وفلسفاتها»، باريس ١٨٦٥.

(١٨) لوي غارديه: «الحاضرة الإسلامية...»، باريس، ١٩٦١. لكن يصعب علينا أن نوافق غارديه على إدراجه عهد العثمانيين في جملة العهود التي كانت تضطهد الذميين (انظر وصف النظام الطائفي في الإمبراطورية العثمانية في القسم الثالث من هذا الفصل). ومن جهته يكتب قرداحي، الذي خلص هو الآخر إلى نتائج إيجابية فيما يتعلق بتسامح الإسلام مع الذميين، فيقول: «على الرغم من ضريبة الأعناق التي كانت ثقيلة الوطأة على كواهلهم، تبقى المعاملة التي خصهم بها الإسلام، ولا سيما في زمن الفتوحات العربية والعثمانية، موسومة بطابع من التسامح. والحقيقة التاريخية تلزمنا بإعلان ذلك على رؤوس الأشهاد» (في «تصور القانون الدولي الخاص في الإسلام وممارسته»، باريس، ١٩٣٨).

(١٩) آدم متز: «نهضة الإسلام» (ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة باسم «عصر النهضة في الإسلام»)، القاهرة ١٩٤٧). ويكتب من جهته غاستون فييت: «يبدو ثابتاً اليوم أن العرب لم يضطهدوا أحداً لدوافع دينية؛ وبعبارة أخرى، لم يجد الأقباط أنفسهم قط، خلا بعض استثناءات نادرة للغاية، في وضع كان عليهم أن يختاروا فيه بين الموت أو الارتداد عن دينهم. ولا نعثر في كل تاريخ مصر الإسلامية، خلا عهد الخليفة الحاكم، على أي إجراء قابل للتشبيه بالاضطهادات التي اقترفها ديوقليسيانوس. ولن نكون إلا متعدين على المعطيات التاريخية لو عارضنا، كما يشاء الأب مالون، «التسامح الروماني بالتعصب الإسلامي» (في «تاريخ الأمة المصرية»، المجلد ٤، باريس ١٩٣٧).

(٢٠) كارلو غاسباري: «الإسلام والمسيحية. عناصر لتاريخ العلاقات الإيديولوجية - الإنسانية بين الديانتين»، ميلانو ١٩٦٢. غير أن المؤلف يتحدث في فقرة أخرى من دراسته عن «حرب استنزاف غير معلنة» وعن «حياة محفوفة بالمخاطر» قيض للطوائف المسيحية أن تعيشها في الأقطار الإسلامية.

(٢١) أنظر ج. م. فياي: «موصل المسيحية. دراسة في تاريخ الأنصاب المسيحية في المدينة وحالتها الراهنة من وجهة نظر علم العاديات»، بيروت ١٩٥٩. ويمكن الرجوع إلى إيلس لتنشتاتر: «من الخصوصية إلى الوحدة»: العرق والقومية والأقليات في الإمبراطورية الإسلامية الأولى، في «الثقافة الإسلامية»، تشرين الأول ١٩٤٩.

(٢٢) انظر على سبيل المثال تاريخ بتمان: «معبر إلى الإسلام. دراسة في القوى الدينية

للإسلام والمسيحية في الشرق الأدنى »، لندن ١٩٥٣ ، وكذلك، كايتاني الذي يرى أن المسيحيين الشرقيين الذين اعتنقوا الإسلام « حملوا إلى قلب الدين الجديد ذلك الكره وذلك العداء الأعمى لعقيدة بيزنطة اللذين كانا قد تسببا في أفول المسيحية الشرقية » (في دراسات تاريخية في الإسلام »، برلين ١٩٠٨ ، نقلاً عن غولدزيهر : « العقيدة والقانون في الإسلام » باريس، ١٩٢٠ .

(٢٣) يرى أحمد أمين، خلافاً لجميع المؤلفين المسلمين المحدثين من دعاة العودة إلى الشريعة بحذافيرها التقليدية والقائلين بأن التخلي عن المؤسسات التي كانت سائدة في أيام الإمبراطوريات الإسلامية من النمط الخلافي هو السبب في الانحطاط السياسي للحاضرة الإسلامية، يرى أن تمزيق أوصال الإمبراطورية الإسلامية عاد بالفائدة على الشعوب التي كانت تخضع لها (في « ظهر الإسلام »، القاهرة ١٩٥٨ ، المجلد ١ ، القسم ١ ، الفصل ٢).

(٢٤) غولدزيهر : « العقيدة والقانون في الإسلام »، المصدر الآنف الذكر .

(٢٥) جب وبووين: « المجتمع الإسلامي والغرب »، المصدر الآنف الذكر، المجلد ١ ، القسم ٢ ، الفصل ١٤ (الذميون). ولننوه بالمناسبة بأن الاختصاصي الكبير في تاريخ الإمبراطورية العثمانية، لايباير ، يرى أن هذه الإمبراطورية كانت في الواقع إمبراطورية متوسطية لا آسيوية، وأنها كانت « تستقي من مناهل المسيحية والإسلام معاً » (« حكومة الإمبراطورية العثمانية... »، المصدر الآنف الذكر).

(٢٦) لايباير ، المصدر الآنف الذكر .

(٢٧) أ. فتال. « الوضع القانوني لغير المسلمين... »، بيروت، ١٩٥٨ .

(٢٨) وهذه نتائج مشابهة لتلك التي يخلص إليها اريخ. و. بتمان: « معبر إلى الإسلام... »، المصدر الآنف الذكر، حينما يؤكد أن « الكنيسة البيزنطية كانت تعامل مواطنيها الذين لا يتبعون تبعية مطلقة للعقيدة الرسمية معاملة أسوأ بكثير من تلك التي عامل بها المسلمون الذميين ». ولكن هذا المؤلف يقع في شيء من التناقض حين يكتب لاحقاً أن وضع الذميين « كان يشبه من مختلف الوجوه وضع يهود أوروبا في العصر الوسيط ».

(٢٩) نحيل القارىء هنا إلى مؤلفين من أمثال أرنولد ومتز خالفوا الاتجاه المتصلب الذي يمثله الأستاذ فتال، واستخلصوا من التاريخ أمثلة عديدة على ازدهار حياة الأقليات في الحاضرة الإسلامية؛ ويمكن الرجوع أيضاً إلى مقال ماسينيون « السياسة الإسلامية - المسيحية للكتبة النسطوريين »: أوبيرا مينورا، بيروت، ١٩٦٣ .

(٣٠) نقلاً عن م. فرانكو: « مصنف في تاريخ بني إسرائيل في الإمبراطورية العثمانية من نشأتها إلى أيامنا هذه »، باريس ١٨٩٧ . وبصدد الاضطرابات الطائفية اليهودية - المسيحية التي وقعت في دمشق سنة ١٨٤٠ ، يمكن الرجوع أيضاً إلى ماكس ل. مارغوليس وألكسندر

ماركس: « تاريخ الشعب اليهودي »، فيلادلفيا ١٩٦٧، الفصل ٨٧. وبالفعل، كثيراً ما سيلعب السلاطين العثمانيون، كما سنفصل لاحقاً، دور الحكم بين الطوائف الدينية غير المسلمة التي نادراً ما كانت تقوم بينها علاقات طيبة، حتى في داخل منظومة الطوائف المسيحية. وقد جاء نشر مجموعة صغيرة مثيرة من الفرمانات العثمانية، أزيح النقاب عنها مؤخراً، ليشهد على عدم تحيز السلطات الإسلامية عصرئذ. والجدير بالذكر أن ما من فرمان من الفرمانات الناظمة لشؤون النصارى واليهود يتضمن وصفاً جارحاً (أوريـيل هيد: « وثائق عثمانية حول فلسطين، ١٥٥٢-١٦١٥ »، أوكسفورد ١٩٦٠).

(٣١) « الإسلام والنصرانية »، المصدر الآنف الذكر.

(٣٢) انظر على سبيل المثال مقدمة الشيخ صبحي الصالح لدراسة الفقيه الإسلامي السلفي الكبير، تلميذ ابن تيمية، ابن القيم الجوزية: « أحكام أهل الذمة »، تقديم وتعليق صبحي الصالح، دمشق ١٩٦١. ومن الممكن الرجوع أيضاً إلى محمد حميد الله: « التسيير الإسلامي للدولة »، لاهور ١٩٤٥.

(٣٣) انظر أ. حوراني: « الفكر العربي... »، لندن، ١٩٤٧؛ وغارديه « الحاضرة الإسلامية »، المصدر الآنف الذكر.

(٣٤) كلود ليفي- ستراوس: « مدارات حزينة »، باريس ١٩٥٥.

(٣٥) درس أ. تريتون هذا الموضوع بالتفصيل في « الخلفاء ورعاياهم غير المسلمين » لندن، ١٩٣٠.

(٣٦) « فتوح البلدان » للبلاذري، القاهرة ١٩٥٩. وانظر ترجمة فرنسية لنص العهد في مجموعة حميد الله: « مدونة المعاهدات... »، باريس، ١٩٣٥. ويتضمن كتاب الأستاذ فتال عن وضع غير المسلمين دراسة إجمالية للمعاهدات التي أبرمها النبي مع غير المسلمين. ومن الممكن الرجوع أيضاً إلى ماسينيون: « السياسة الإسلامية- المسيحية للكتبة النسطوريين »، المصدر الآنف الذكر، و« مباهلة المدينة... »، بيروت، ١٩٦٣.

(٣٧) « التاريخ النسطوري »، في باترولوجيا أوريانتاليس، باريس، ١٩١٩.

(٣٨) تعليمات الخليفة أبي بكر إلى قادة جنده في حملات الفتح مشهورة للغاية: « لا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة؛ ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة... وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له » (الطبري: « تاريخ الأمم والملوك »، م٣، القاهرة ١٩٦٢).

(٣٩) انظر ص١٩١ [من كتاب د. جورج قرم بالطبع- ف.س.].

(٤٠) انظر ب. ارمنجون: « القانون الدولي الخاص الداخلي في الأقطار الإسلامية بصورة رئيسية »، باريس، ١٩١٢.

(٤١) بصدد هذه النقطة انظر القسم الثالث، الفقرتين ٢ و٣.

٧

اتصال العرب النصارى ببيزنطية يضعهم موضع الريبة

من كتاب «كنيسة مدينة الله إنطاكية العظمى»

د. أسد رستم

جـ ٢: ص ص ١٢٢ - ١٢٣ - ١٨١

... والذي نعلمه من أمر هذه المحاكم النصرانية أنها كانت محاكم كنسيّة يقوم فيها الرؤساء الروحيون مقام كبار القضاة. ولم تقتصر الأحكام فيها على مسائل الزواج بل كانت تشمل مسائل الميراث وأكثر المنازعات التي قامت بين المسيحيين وحدهم. ولم ينظر الرؤساء بعين الرضا إلى من لجأ من النصارى إلى المحاكم الإسلامية. ولذلك صنف الجاثليق النسطوري تيموثاوس في السنة ٨٠٠ كتاباً في الأحكام القضائية المسيحية «لكي يقطع كل عذر يتعلل به النصارى الذين يلجأون إلى المحاكم غير النصرانية بدعوى النقص في القوانين المسيحية». ولخص ابن العبري القوانين الكنسية والمدنية في كتابه الهدايات وأبدع في أبواب الشرع المدني. وجعل الآباء القضاة العقوبات

دينية منها التكدير والتوبيخ ومنها القطع والندامة ومنها البذل والغرامة.

الخلفاء والبطاركة: وبعد انتقال مركز الحكم من دمشق إلى بغداد أصبح « الجاثليق » النسطوري ذا مهابة ونفوذ نظراً لكثرة أتباعه في العراق وفارس وما وراءهما إلى الشرق. وكانت تنتخبه كنيسته فيصدق الخليفة على انتخابه ويكتب له عهداً كما كان يكتب لكبار العمال. ولم يبق من نصوص هذه العهود سوى نص واحد صدر عن الخليفة المستنجد في السنة ١١٣٩ . وكذلك كان يكتب لبطريرك اليعاقبة وبطريرك الروم. وكان للنصارى النوبيين دون سائر النصارى مكانة ممتازة في الدولة الإسلامية. فكانوا يدفعون الضرائب لملكهم وكان للضرائب عامل من قبله في بلاد الإسلام.

وكان لليهود رئيس في بغداد يدعى « رأس الجالوت » ورئيس آخر في القاهرة بعد قيام الدولة الفاطمية يلقب « سرهساريم » أي أمير الأمراء. وكان هذا يعين أحبار اليهود في مصر والشام فاحتجّ أحد بطاركة اليعاقبة فقال في مجلس له مع الخليفة: إن رؤساء المجوس واليهود حكام دنيويون وإنه هو رئيس روحي لا يستطيع إلا فرض العقوبة الروحية كأن يحكم بخلع أسقف أو قطع كاهن أو منع علماني من حضور الاحتفالات الكنسية.

وظل انتساب بطاركتنا إلى الكنيسة الجامعة واستمساكهم باللغة اليونانية وتعلقهم بآدابها الكنسية سبباً لاتهامهم بالميل إلى الروم

والتجسس لهم ومطالعتهم بأخبار المسلمين. وظلوا هم بعيدين عن زميلهم الكبير بطريرك القسطنطينية لا يتصلون به ولا يجرأون على ذكره في الذبتيخة. فقد جاء في تاريخ أفتيخيوس تحت أخبار السنة (٩٣٧ - ٩٣٨) أن الروم والمسلمين تهادنوا وتبادلوا الأسرى فوجه ثيوفيلاكتوس بطريرك القسطنطينية رسولاً إلى أفتيخيوس نفسه بطريرك الإسكندرية وإلى ثيودوسيوس بطريرك إنطاكية وإلى خريستوذوللس بطريرك أوروشليم يسألهم «أن يذكروا اسمه في صلواتهم وقداساتهم فأجابوه إلى ما سأل. وهذا كان قد انقطع عن وقت خلافة بني أمية»...

... وكان من حسن حظ كنيستنا أن أوجب القديس سابا بالتيبيكون تقدم اللغة اليونانية على السريانية والعربية فأكره الرهبان السريان والعرب أن يشتركوا في ليتورجية الكنيسة الكبرى بعد إقامة الصلاة بلغتهم في الكنائس الصغرى. فظلت كنيستنا بفضل هذا التدبير على صلة وثيقة بكنائس اليونان واللاتين وتسنى لها متابعة الفكر الكنسي الجامعي والاشتراك فيه. وقضى هذا التيبيكون أيضاً بأن يكون الإيغومينس يونانياً أو في الأرجح متهلناً يجيد اللغة اليونانية.

٨
ميل عرب نصارى إلى المغول وما نجم من ذلك

من كتاب «كنيسة مدينة الله إنطاكية العظمى»

د. أسد رستم

جـ ٢: ص ص ٣١٣ - ٣١٧ - ٣١٨

الإمبراطورية المغولية: وغمرت سلطة المغول آسية. وسيطر الخان الأعظم على آسية العليا والوسطى ونصف الصين وفارس. وانتشرت النصرانية بلونها النسطوري في آسية العليا. ووطدت الأسر النبيلة النسطورية علاقاتها مع جنكيزخان وأولاده. ورغب الأمراء المغول في النصرانيات فتزوجوا منهن وبالغوا في احترامهن وإكرامهن. وكثر عدد النساطرة في حاشية الخان وجيشه.

الأرمن والمغول: وقضى المغول في السنة ١٢٤٣ على جيش سلجوقي قضاء كاملاً. فتوقع الأرمن توسعاً موغولياً في العراق وآسية الصغرى. فخطر ببال هاتون ملك الأرمن أن يقصد الخان ويستجديه في سبيل الأرمن والنصرانية. فأرسل في السنة ١٢٤٧ أخاه سمباد إلى

قرقوروم يقدم الخضوع وينتجع ويستمطر فرحب المغول به وأجابوا سؤاله وأدخلوا الأرمن في حمايتهم.

اللاتين والمغول: ولمع في سماء الإسلام نور الدين وصلاح الدين وتقلص ظل اللاتين. وتقاعست أوروبة وقل اندفاعها فأوفد إنوشنتيوس الرابع بابا رومة بلان كاربان إلى الخان الأعظم غوبوك في السنة ١٢٤٥ ليدعوه إلى الدخول في النصرانية.

وفي السنة ١٢٥١ وصل إلى عرش المغول مونغكة حفيد جنكيزخان. واستتب الأمر له فولى أخاه كوبيلاي الشرق الأقصى وأخاه هولاغو فارس وما تبعها. وكانت أمهم نصرانية نسطورية...

... وسيَّر كت بوغاقشلق خان على رأس قوة إلى فلسطين فامتنعت حامية نابلس فغلبت على أمرها ثم استسلمت فذبحت بحد السيف كلها. وسار قشلق خان من نابلس إلى غزة فلم يلق معارضاً. وكان الملك الناصر قد خشي غدر المماليك به فقام من حدود مصر إلى ما وراء الأردن. وكان كت بوغا قد قام إلى عجلون ليخضعها. فلما وصل الناصر إلى البلقاء خانه حرسه الكردي وسلموه إلى طلائع جيش كت بوغا. فأرسله هذا إلى سيده هولاغو. فأكرمه هولاغو ووعده خيراً بعد الاستيلاء على مصر. ثم استسلمت حاميات بعلبك وبانياس والصبيبة.

وشاع بين النصارى في دمشق أن كت بوغا نصراني مثلهم وأن عدداً كبيراً من ضباطه وجنوده نصارى أيضاً فهرعوا إلى الشوارع تتقدمهم الصلبان وساروا متظاهرين موجبين احترام الصليب حيثما وصلوا. وقرعوا الأجراس وشربوا الخمر وأقاموا الصلاة المسيحية في

بعض المساجد وحوّلوا مسجداً واحداً إلى كنيسة. وشكى المسلمون أمرهم إلى كت بوغا فلم يصغ ولم ينصف « وشمخ النصارى بسبب دولة التاتار وتردد إيلسبان وغيره من كبارهم إلى كنائسهم. وذهب بعضهم إلى الملك هولاغو وجاء من عنده بفرمان لهم اعتناء بهم وتوصية في حقهم ودخلوا به البلد من باب توما وصلبانهم مرتفعة وهم ينادون حولها بارتفاع دينهم واتضاع دين الإسلام ويرشون الخمر على الناس وبأبواب المساجد فركب المسلمين من ذلك هم عظيم ».

ما لم يكن بالحسبان: ومات مونغكة الخان الأعظم في الحادي عشر من آب سنة ١٢٥٩ فتخالف الأمراء المغول وتشاقوا فاضطر هولاغو أن يعود إلى فارس (١٢٦٠) وأن يبقى عند حدودها الشرقية مستعداً متهيئاً للتدخل في النزاع عند الحاجة. ووكل الحكم في سورية والدفاع عنها إلى قائده كت بوغا وأبقى تحت تصرفه قوة من الجند لم تتجاوز العشرين أو الثلاثين ألفاً.

عين جالوت: (١٢٦٠) وأرسل هولاغو قبل قيامه إلى فارس رسولاً إلى قطز سلطان مصر يدعوه إلى الطاعة. فأبى قطز وأمر بالرسول فقتل. ثم تجهز وتحزم. وفي السادس والعشرين من تموز دخل قائده بيبرس فلسطين على رأس قوة كبيرة من المماليك والخوارزميين. وانضم إلى هؤلاء من بقي من قوات الأيوبيين في كرك الشوبك. وأيد الأمراء اللاتينيون في فلسطين قطز وقائده بيبرس.

وبلغ كت بوغا قدوم المصريين وهو في بعلبك. فجمع من كان في

سورية من جنود المغول وانضم إليه فريق من أمراء اللاتين والأرمن ولكنه اضطر أن يقوم إلى دمشق أولاً ليؤمن النصارى فيها. فالمسلمون من أبناء دمشق كانوا قد خربوا الكنائس فيها وأحرقوا مساكن النصارى. «فلما هرب التاتار من دمشق أصبح الناس إلى دور النصارى ينهبونها ويخربون ما استطاعوا منها. وفي الغد كانت الكسرة وأخرب المسلمون من كنيسة اليعاقبة وأحرقوا كنيسة مريم حتى بقيت كوماً والحيطان حولها تعمل النار في أخشابها. وقتل منهم جماعة واختفى الباقون. وجرى عليهم أمر عظيم فاشتفى بعض الاشتفاء صدور المسلمين».

وتقدم المصريون في ساحل فلسطين فبلغوا عكة في أواخر آب واستراحوا في ضواحيها. ودخل بعضهم إليها زائراً متفرجاً. وكان بين هؤلاء بيبرس نفسه. ثم علم المصريون أن كت بوغا عبر الأردن عند بيسان. فقاموا من عكة إلى عين جالوت في جنوب بيسان ووصلوا إليها في الثاني من أيلول. وفي اليوم التالي هجم كت بوغا على مقر المصريين ولم يدر بكثرتهم فتراجعوا ثم أحاطوا به فحطموا جيشه تحطيماً وأسروه وجاؤوا به إلى قطز فتوعد وتهدد. فأمر به قطز فضرب عنقه.

٩
المسيحيون وأحوالهم في ظل حكم السلطنة العثمانية

من كتاب « الدعوة إلى الإسلام »

تأليف سير توماس أرنولد

ص ص ١٧٠ – ١٧٥

علاقات الأتراك برعاياهم المسيحيين قائمة على التسامح: نسمع لأول مرة عن الأتراك العثمانيين في بداية القرن الثالث عشر عندما هربوا من وجه المغول في عدد يقرب من خمسين ألفاً، ثم قدموا لنجدة سلطان قونية الذي أقطعهم ولاية في الشمال الغربي من آسيا الصغرى مكافأة لهم على خدماتهم ضد المغول والإغريق. وكانت هذه الولاية نواة الدولة العثمانية المقبلة التي أخذت تتسع أول الأمر باندماج الولايات الصغيرة التي كان الأتراك السلجوقيون قد تقسموها فيما بينهم. ثم عبر الأتراك إلى أوربا وأخذوا يضمون إلى ملكهم دولة بعد أخرى، حتى توقفت انتصاراتهم المطردة أمام أبواب ڤينا في سنة ١٦٨٣ .

ولقد باشر العثمانيون السلطة على الرعايا المسيحيين منذ الأيام الأولى التي قاموا فيها بتوسيع مملكتهم في آسيا الصغرى. ولم تكد حاضرة الإمبراطورية الشرقية القديمة تسقط في أيدي العثمانيين سنة ١٤٥٣، حتى توطدت العلاقات بين الحكومة الإسلامية والكنيسة المسحية بصفة قاطعة وعلى أساس ثابت. ومن أولى الخطوات التي اتخذها محمد الثاني، بعد سقوط القسطنطينية وإعادة إقرار النظام فيها، أن يضمن ولاء المسيحيين بأن أعلن نفسه حامي الكنيسة الإغريقية. فحرم اضطهاد المسيحيين تحريماً قاطعاً، ومنح البطريق الجديد مرسوماً يضمن له ولأتباعه ولمرءوسيه من الأساقفة حق التمتع بالامتيازات القديمة والموارد والهبات التي كانوا يتمتعون بها في العهد السابق. وقد تسلم جنَّاديوس، أول بطريق بعد الفتح التركي، من يد السلطان نفسه، عصا الأسقفية التي كانت رمز هذا المنصب، ومعها كيس يحتوي على ألف دوكة ذهبية، وحصان محلى بطاقم فاخر، وكان يتميز بركوبه في خلال المدينة تحف به حاشيته. ولم يقتصر المسلمون في معاملة رئيس الكنيسة على ما تعود أن يلقاه من الأباطرة المسيحيين من توقير وتعظيم، بل كان متمتعاً أيضاً بسلطة أهلية واسعة، فكان من عمل البطركية أن يفصل في القضايا التي تتعلق بالإغريق بعضهم مع بعض: فكان لها أن تفرض الغرامات، وتسجن المجرمين في سجن معد لها، بل كان لها أن تحكم بالإعدام في بعض الأحيان. بينما صدرت التعليمات إلى الوزراء وموظفي الحكومة بتنفيذ هذه الأحكام. وكانت المراقبة التامة على الشؤون الروحية والكنسية (وهي التي لم تتدخل فيها الحكومة التركية مطلقاً بعكس السلطة المدنية التي كانت مخولة للدولة البيزنطية)

متروكة كلها في أيدي البطريق وأعضاء المجمع الأعظم، وكان في استطاعة البطريق أن يدعوهم متى شاء. كذلك كان في استطاعته أن يفصل في كل شؤون العقيدة والشريعة من غير أن يخشى تدخلاً من جانب الحكومة. ولما كان هذا البطريق معترفاً به موظفاً من موظفي الحكومة السلطانية، كان يستطيع أن يقوم بعمل كبير في رفع الظلم عن المظلومين بأن يوجه أنظار السلطان إلى أعمال الحكام الظالمين. كذلك عومل الأساقفة من الإغريق في الولايات معاملة تنطوي على رعاية بالغة، وعهد إليهم كثير من القضايا المتعلقة بشؤونهم المدنية، إلى حد أنهم ظلوا حتى عصور حديثة يعملون في أسقفياتهم كما لو كانوا عمالاً من الأتراك على الأهالي الأرثوذكس؛ وبذلك حلوا محل الأرستقراطية المسيحية القديمة التي استأصل الغزاة شأفتها. ونجد أن رؤساء الكنيسة كانوا بوجه عام أكثر نشاطاً باعتبارهم من الأتراك منهم باعتبارهم قساوسة من الإغريق: وطالما علموا شعبهم أن السلطان قد اكتسب قبولاً إلهياً بوصفه حامي الكنيسة الأرثوذكسية. ومن ثم أذيع منشور يكفل للأرثوذكس حق استخدام الكنائس التي لم تصادرها الحكومة لتحويلها إلى مساجد، ويمنح لهم حق الاحتفال بطقوسهم الدينية تبعاً لعاداتهم القومية.

وكان من أثر ذلك أن الإغريق، ولو أنهم كانوا يفوقون الأتراك عدداً في كل الولايات الأوروبية التابعة للدولة، قد جعلهم التسامح الديني الذي رخص لهم، وما تمتعوا به من حماية لحياتهم وأموالهم، يسرعون في الموافقة على تغيير سادتهم وإيثار سيادة السلطان على سيادة أية سلطة

مسيحية. وكان الغزاة العثمانيون في بقاع كثيرة من المملكة يلقون ترحيباً من جانب الإغريق، ويعدونهم مخلّصين لهم من الحكم الظالم المستبد، حكم الفرنجة وأهل البندقية الذين طال نزاعهم مع بيزنطة حول ملكية البلوبونيز وبعض الجهات المجاورة لبلاد اليونان، فقد صيروا الشعب في حالة من العبودية يرثى لها، بإدخالهم نظام الإقطاع في اليونان، كما كانوا مكروهين من رعاياهم، لاختلافهم عنهم في اللغة والجنس والعقيدة. ووجد هؤلاء الرعايا أي تغيير لحكامهم، طالما لا يمكن أن ينقلهم إلى حالة أسوأ مما هم عليها، قد يهيء لهم فرصة ممكنة لتحسين هذه الحالة. ومع أن مخلصيهم كانوا كذلك غرباء عنهم، إلا أنهم آثروا التركي الكافر [كذا] على الكاثوليك الهراقطة إيثاراً مطلقاً. كذلك كان الإغريق الذين عاشوا تحت حكم بيزنطة غير المباشر، فقد كان من الجائز أن يوافقوا على تغيير الحكام. وقد بلغت حالة التدهور والظلم التي ميزت أسرة بالايولوغي إلى حد يدعو المتأمل إلى الخوف والذعر. «فإن الأرستقراطية الفاسدة، ورجال الكنيسة المستبدين الذين لا يحصيهم العد، وضغط القانون الباطل، وإرهاق الحكومة الوضيعة، وأكثر من هذا، المقاطعات والمالية والجيوش المجيشة لجمع الضرائب والخراج- كل ذلك قد جعل الشعب المنحل خلواً من الحقوق والمبادىء، لا فرصة أمامه للإصلاح، ولا أمل له في الانتعاش». وهنا نشير إلى كتابة تؤيد صحة هذا الحكم لأحد المعاصرين الذين يعدون حجة، حتى لا يظهر أن مثل هذا الحكم قد أملته روح التعصب الطائفية. فقد عرض الإخباريون من الروس الذين تحدثوا عن سقوط

القسطنطينية لمثل هذا الحكم ضد حكومتها بقولهم: «إن أية دولة لا تخاف القانون تشبه فرساً من غير زمام. لقد سمح قسطنطين وأسلافه لأكابر دولته بأن يستبدوا بالشعب، فلم تعد في محاكمهم عدالة، ولا في قلوبهم شجاعة. وجمع القضاة الثروات من دموع الأبرياء ودمائهم، وأصبح الجنود الإغريق لا يفخرون إلا بفخامة الملبس، والمواطنون لا يتحرجون من الظهور بمظهر الغش والخيانة، والجنود لا يخجلون من الفرار. وأخيراً صب الله غضبه على هؤلاء الحكام الجاحدين، ورفع من شأن محمد الذي ينشد أتباعه المحاربون اللذة في القتال، والذي لا يخدع قضاته ضمائرهم». هذه العبارة الأخيرة التي تنطوي على المديح والثناء، قد تقع موقع الدهش حين يسمعها جيل من الأجيال طالما استنجد به ليحتج على جور الأتراك. ولكن هذا ثابت في وضوح وتواتر بشهادة المؤرخين المعاصرين. فالمؤرخ البيزنطي الذي خلف لنا قصة سقوط القسطنطينية، يحدثنا كيف كان بايزيد الصارم نفسه رحب الصدر، كريم الخلق مع رعاياه المسيحيين، وكيف جعلهم يألفونه ألفة تامة بأن سمح لهم بالتردد على مجلسه في حرية كاملة. وقد اشتهر مراد الثاني بعنايته في تحقيق العدالة وبإصلاحه للمفاسد التي سادت في عهد الأباطرة الإغريقيين، وعاقب في غير هوادة أي موظف من موظفيه استبد بأي فرد من رعاياه. لهذا رأينا بعد سقوط القسطنطينية بقرن على الأقل، طائفة من الحكام الصالحين، استطاعوا بفضل الإدارة الحازمة الصارمة أن ينشروا الأمن والنظام في المقاطعات كلها، ووجدنا تنظيماً رائعاً في الشؤون المدنية والقضائية، وهو إن لم يجعل

المساواة تامة بين المسلمين والمسيحيين، إلا أنه جعل الإغريق أحسن حالاً بكثير مما كانوا عليه من قبل. فقد كان ما كلفوا به من مشقة العمل الإجباري أهون عليهم من ذي قبل، وكانوا في القليل النادر يدفعون غرامات غير عادية، وكانت الضرائب التي يدفعونها عبئاً خفيفاً، إذا ما قورنت بالالتزمات الإقطاعية، التي لا تنتهي، والتي كان الفرنجة يفرضونها عليهم، والإرهاق المستمر الذي كانوا يتكبدونه من البيزنطيين. ولا شك أن الإيالات التركية كانت أحسن حكماً وأكثر رخاء من معظم جهات أوربا المسيحية، وأن جمهرة السكان المسيحيين الذين اشتغلوا بزراعة الأراضي كانوا ينعمون بقدر كبير من الحرية الشخصية، كما كانوا ينعمون بثمار جهودهم في ظل حكومة السلطان أكثر مما كان ينعم به معاصروهم في ظل كثير من الحكام المسيحيين. أضف إلى ذلك عاملاً كبيراً كان من أهم العوامل في زيادة نشاط المملكة التجاري، ذلك أن السلاطين الأولين كانوا دائماً على استعداد لإنعاش الصناعة والتجارة بين رعاياهم؛ وإن كثيراً من المدن الكبرى قد ازدهر ازدهاراً كبيراً عندما خلصها الفتح التركي مما أصابها في عهد الدولة البيزنطية من طغيان الثروة الحكومية التي عرقلت نهضتها وشلت حركتها، ومن هذه المدن نيقية التي سلمت لأورخان سنة ١٣٣٠م بشروط ملائمة جداً بعد حصار طويل. وكان العثمانيون كالرومان القدماء مهرة في إنشاء الطرق والكباري مما سهل التجارة في جميع أنحاء الدولة؛ وقد اضطرت الدول الأجنبية إلى السماح بفتح موانيها لتجار الإغريق، وكانوا قد منعوا من دخولها في عهد الأباطرة البيزنطيين. ذلك أنهم قد أصبحوا في تلك الحالة يبحرون في ظل الراية العثمانية،

وقد اتخذوا زي الأتراك وعاداتهم، ومن ثم ظفروا من أمم غربي أوروبا بالاحترام والتقدير اللذين كان الكاثوليكيون يرفضون دائماً حتى ذلك الحين أن يمنحوهما أفراد الكنيسة الإغريقية.



فهرس

هذا الكتاب

للخروج من دوّامة حجج « أنصار التراث » التقليدية، التي تقابلها حجج « أنصار الحداثة » المعهودة، في المساجلة التي لم يعد فيها أي من الفريقين ينصت إلى الآخر، يقترح هذا الكتاب في قسمه الأول، منهاجاً مختلفاً يبحث في « وظيفة التراث ». للوصول إلى قول فصل للإجابة عن التساؤل المطروح: هل التراث ضروري؟

ويحاول الكتاب في قسمه الأول أن يقول إنه يتعذّر على القيادات العربية، السياسي منها أو الثقافي، الدعوة إلى الوحدة أو الاستقلال عن الغرب أو « الديمقراطية »، إذا لم تكن هذه القيادات على علاقة طبيعية بالتراث.

ويشكل القسم الثاني من الكتاب نموذجاً لأسلوب النظر إلى قضايانا من أرض التراث لا من خارجها. ويقترح تطوير حل سياسي لوحدة المجتمعات العربية، يكون تكملة لسياق تراثنا التاريخي والسياسي، ويجيب القسم الثاني من الكتاب عن المسائل الآتية:

- ما هي وسيلة الإسلام إلى إقامة وحدة دولته ومجتمعه، ولماذا كانت الدولة الأوروبية قسرية قهرية في مسألة دين رعاياها، وتميزت دولة الإسلام بالتوسعة لتعدد العقائد؟

- ولماذا ظهرت العلمانية في الغرب دون أن تكون ثمة حاجة تاريخية أو قانونية إلى ظهورها في المجتمع الإسلامي؟

● كتابان في كتاب، يسعى إلى رد الاعتبار إلى تراثنا الحضاري والتاريخي والسياسي.